This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

GN
630
.C6
H28

A 408553

ESSAI

D'ANTHROPOLOGIE CHINOISE

PAR

Ch. de HARLEZ,

MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE

BRUXELLES

HAYEZ, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES,
DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE
Rue de Louvain, 112

1896

TAIRE
FAIRE

GN
630
.C6
H28

450

ESSAI

D'ANTHROPOLOGIE CHINOISE

PAR

Charles Joseph

Ch.t de HARLEZ,

MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE

(Présenté à la Classe des lettres dans la séance du 2 décembre 1895.)

(Extrait du tome LIV des *Mémoires couronnés et autres Mémoires* publiés par l'Académie royale de Belgique. — 1896.)

GNTOS.

Bruxelles. — Hayez, imprimeur.

Vignaud
4-19-30

AVANT-PROPOS.

Le titre de cette petite étude causera, sans doute, quelque surprise à plus d'un de nos lecteurs. Un traité d'anthropologie, c'est ce qu'on ne s'attendait point à rencontrer chez les discoureurs de l'empire qui occupe le milieu du monde. Mais aussi, si l'on pensait trouver ici quelque chose qui ressemblât à nos manuels européens, on se tromperait étrangement. Il n'est pas besoin de le dire, l'esprit de systématisation n'existe point chez les Chinois même philosophes, et la plupart de leurs livres ne sont que des dissertations où les auteurs suivent le cours fluctuant de leur pensée, de leur imagination, inconscients de la nécessité de baser leurs thèses sur un principe dont on déduit les conséquences nécessaires et de donner au développement des idées un ordre logique qui prémunisse contre les écarts du raisonnement et la fantaisie.

04-26-30 Vignaud

Le syllogisme et ses déductions rigoureuses sont choses inconnues aux théoriciens du *Yin* et du *Yang*, aux adeptes du *Feng-shui;* et la nécessité de se tenir dans les bornes du sujet que l'on traite n'est point du tout sentie chez les successeurs des Kong-tze et des Lao-tze. Souvent la table des matières d'un livre indique un ordre méthodique des sujets, un procédé logique de discussion; et l'on est très surpris, en parcourant l'ouvrage, d'y trouver un pêle-mêle d'idées dans lequel on a bien de la peine à saisir un fil conducteur; trop souvent l'on ne peut en découvrir aucun.

Aussi cette fois ne nous proposons-nous point de traduire

un ou plusieurs livres philosophiques quelconques traitant de la matière qui doit nous occuper, mais de recueillir dans tous les ouvrages dont nous avons pu disposer, les traits épars qui, réunis, peuvent donner une idée aussi complète que possible des doctrines régnant parmi les Chinois relativement à la nature de l'homme. Avec ces membres, ces parties éparses, nous avons tâché de constituer un corps de doctrines qui puisse renseigner et satisfaire suffisamment des lecteurs européens sans dénaturer les idées que nous avions à leur faire connaître.

Pour faciliter l'intelligence de ces conceptions parfois bizarres, nous avons essayé de combiner dans le texte toutes les données diverses, évitant de couper l'attention par des notes multipliées qui entravent la lecture suivie et souvent empêchent de se faire du sujet traité une vue d'ensemble adéquate. Nous avons écarté, de ces pages, ces explications d'une subtilité qui touche au ridicule et qui déparent trop souvent les œuvres d'hommes qui ont l'intention d'être sérieux.

Certes, comme nous l'avons dit en commençant, ce ne sera point un fragment d'un de nos manuels philosophiques occidentaux; mais cependant, systématisé de cette façon, ce petit traité ne sera pas, je l'espère, absolument indigne d'une lecture attentive.

On ne doit point oublier qu'il s'agit ici des idées régnant chez un peuple qui forme la portion la plus considérable de l'humanité et dont l'histoire n'est dépourvue ni d'intérêt ni d'enseignements.

ESSAI

D'ANTHROPOLOGIE CHINOISE

Bon nombre de philosophes chinois ont cherché à analyser le corps humain, à déterminer sa nature et celle de ses composants, tout comme les penseurs européens. Mais leur analyse a été naturellement ce que sont en général leurs recherches scientifiques : assez superficielle et mal dirigée par les principes de la logique. Les Chinois, semblables en cela aux autres peuples orientaux, vont rarement au fond des choses et ne contrôlent guère à la lumière des faits ce que leur inspire leur imagination, les idées qui leur viennent à l'esprit. Ils s'arrêtent généralement à des apparences, à des mots qu'ils tiennent pour des idées, à des ressemblances qu'ils considèrent comme des identités, ou des fondements de disposition syllogistique.

La plupart du temps, il est très difficile de se rendre compte de l'idée qui apparaît à leur esprit sous tel et tel terme. Nos intelligences, développées d'une autre manière que celles des Chinois, peuvent difficilement se renfermer dans leur cadre et se façonner dans leur moule que n'a point formé la droite raison. Puis quand ils s'avisent de définir un terme, les Chinois le font le plus souvent par un caractère accessoire de son objet, par une analogie plutôt que par une définition proprement dite Aussi les mêmes termes philosophiques reçoivent souvent chez eux les sens les plus divers, et quand on veut les définir avec précision, on ne sait par quel côté les prendre. La plupart du temps ils nous laissent dans le vague, soit parce que, dans leur logique, ils s'expriment d'une manière inadéquate, soit parce qu'ils n'ont eux-mêmes que des idées mal déterminées.

Si vous demandez, par exemple, à un sage de l'empire des Fleurs ce que sont ce *Yin* et ce *Yang* qu'il pose au fondement de tout être, il vous répondra que le second est l'élément lumineux, léger, pur, actif de l'univers, tandis que le premier en est la partie obscure, lourde, impure, passive ou réactive. Si, peu content de cette énumération de prédicats, vous insistez et voulez savoir ce qu'est l'essence de ces éléments cosmiques, votre docteur vous regardera étonné d'une curiosité qu'il n'a point prévue et n'aura pas un mot à vous répondre. Pour lui, ces images, ces mots qu'il a fait miroiter devant son imagination l'ont entièrement satisfait.

C'est surtout le respect de l'antiquité, la conviction de la sagesse parfaite de ses aïeux qui a maintenu le Chinois dans cette torpeur dont il ne sort qu'à grand'peine. Il s'est habitué à se contenter d'explications qu'il ne comprenait pas et à les tenir pour les fruits les plus précieux d'une science quasi surhumaine.

Si cela est vrai en général de la philosophie chinoise, il en est ainsi tout spécialement de la psychologie qui a des arcanes impénétrables aux philosophes européens et chrétiens eux-mêmes; à bien plus forte raison aux chercheurs de l'Extrême-Orient. Nous ne pouvons pas prétendre scruter leurs conceptions plus profondément qu'ils ne le font eux-mêmes, car ce serait substituer nos idées aux leurs. Nous devrons donc laisser plusieurs points obscurs, parce qu'ils le sont également pour ceux que nous avons à étudier sur le terrain choisi.

On ne s'étonnera pas que les explications données par les sages de la Chine diffèrent parfois notablement les unes des autres. Rien n'est moins réel que cet immobilisme dont on fait un caractère distinctif de l'esprit chinois. Tous ceux qui connaissent suffisamment l'histoire de la Chine pour suivre le mouvement des idées chez les Fils de Han, savent que les annales de leur civilisation sont celles d'un flux continuel qui les a poussés des croyances primitives au taoïsme, au bouddhisme, au naturalisme, à travers mille extravagances. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir le savant ouvrage de feu le pro-

fesseur de Lacouperie : *Western origin of the Chinese civilisation* (London, 1894), dont la partie historique est vraiment digne d'éloges.

L'immobilisme est de date récente; il est né sous la double influence de la crainte qu'inspire l'étranger et de l'amour-propre national qui se refuse à reconnaître une infériorité quelconque en quelque matière que ce soit.

C'est là, je le répète, un phénomène récent en ce qui concerne le progrès des idées; jusqu'au XVIIe siècle et à la lutte contre le christianisme il s'est fait constamment en Chine un mouvement d'idées religieuses et philosophiques plus grand peut-être que chez nous depuis l'ère chrétienne [1]. Toutefois, dans l'école moderne,—dont nous nous occupons spécialement dans cette étude, — l'accord quant au fond est presque général, les détails seuls varient à l'infini; il y a du moins certains principes qui sont admis par tout le monde, ou peu s'en faut. Aussi nous ne pouvons penser à faire connaître entièrement cette variété si multiple dont beaucoup de détails sont, du reste, dépourvus d'intérêt et d'importance.

Nous nous bornerons donc au principal, et pour le distinguer, nous suivrons les Chinois eux-mêmes en puisant les faits dans leurs grands recueils philosophiques, tels que le *Sing-li tsing-i*, les *Erh-shi-erh-tze* et les encyclopédies appelées *Tu-shu-tsih-tcheng, Yuen-kien-lei-han, Se-lei-fu*, etc.

Nous ne prétendons pas non plus avoir fait un exposé complet des idées philosophiques des sages de Han. L'essayer même serait bien difficile et dangereux; car les renseignements adéquats nous font défaut et nous serions exposés à nier des faits inconnus bien que réels ou à faire des hypothèses dont

[1] Jusqu'au règne du souverain connu sous le nom de *Yong-tcheng* (1723-1736), les empereurs chinois-mandchous favorisèrent le christianisme. Le fils de Kang-hi, élevé dans des idées réactionnaires, fut irrité par le décret pontifical qui interdisait les rites du culte ancestral chez les chrétiens et commença la persécution. C'est ce qui entraîna tous ses sujets dans cet esprit d'antagonisme contre l'étranger qui maintient depuis lors l'Extrême-Orient dans l'immobilisme anti-européen.

l'avenir démontrerait la fausseté — ce dont nous avons une *invincible horreur*. Notre but est simplement d'exposer les idées qui ont principalement cours en Chine, en réduisant ce chaos, aussi vaste qu'informe, à de justes proportions et à une disposition aussi méthodique que possible.

Ce n'est pas chose facile; puissions-nous avoir réussi!

CHAPITRE PREMIER.

DU COMPOSÉ HUMAIN EN GÉNÉRAL.

§ 1. — *Notions générales.*

Les Chinois ont plusieurs manières de distinguer les composants humains. Selon la première, ils reconnaissent le corps *shin*, *t'i*, *hing* et l'esprit *shên*.

Les trois premiers termes désignent la partie matérielle de notre être à trois points de vue différents. *Shin* est son ensemble, abstraction faite des parties. *T'i* est le composé des parties diverses [1]. *Hing* indique plus particulièrement la forme extérieure, visible. C'est ce dernier terme qui s'emploie le plus souvent dans la formule dualistique : *hing-shen*, le corps et l'esprit. Ce qui n'est pas sans importance, car cela implique le *shen* invisible, immatériel, inaccessible aux sens, puisqu'il est l'opposé essentiel de *hing*, la forme visible, palpable.

D'ailleurs l'invisibilité, l'immatérialité du *shen* est attestée par les textes les plus anciens.

« L'arrivée des esprits ne peut être connue avec certitude », est-il dit au *Shi-King*, III, 3, ode 27, et au *Tchong-Yong* : « Qu'elle est grande et parfaite, la puissance des esprits! Nous regardons et nous ne les voyons pas; nous écoutons et nous n'entendons rien; ils pénètrent tout et l'on ne peut les tenir à l'écart. » On lit encore au *Shi-King*, à la même ode, § 6 : « Prenez

[1] D'après le *Shuo-wen*, c'est l'ensemble des douze parties du corps; pour le *Kuang-yun*, ce sont les quatre membres réunis.

garde de commettre quelque faute, quelque injustice; étant dans votre chambre, faites attention à ne pas laisser venir la honte par la fenêtre. Ne dites pas : Je suis hors de vue. La présence des esprits ne peut être prévue. » Ces paroles sont reproduites dans le grand recueil philosophique du *Sing-li*.

Mais pour se faire une idée exacte des conceptions chinoises, il ne faut pas y chercher les notions métaphysiques de matière et d'esprit, telles que nous les concevons de nos jours, avec une précision parfaite, encore moins des définitions exactes.

Les Chinois ont la notion de l'être perceptible aux sens par les couleurs, le son, le toucher, et de celui qui échappe aux sens, de l'être incapable de penser et de celui qui est le siège de la pensée et de la volonté. Ils les distinguent encore par d'autres propriétés réelles ou imaginaires, tout extérieures, mais ils ne vont guère plus loin et ne considèrent pas généralement les deux grandes catégories des êtres comme irréductibles; souvent ils y voient simplement les deux parties de la masse de l'être primordial, l'une lourde, impure, ténébreuse, non spontanée; l'autre légère, subtile, pure, intelligente, active par elle-même.

Cette division du composé humain en corps et esprit est la plus ancienne, et les Chinois primitifs n'en soupçonnaient point d'autre. Mais quand nous nous rapprochons des temps modernes, nous trouvons une autre conception plus développée, qui distingue dans l'homme le corps et deux principes supra-sensibles que l'on appelle le *pek* et le *hwan*, et que nous distinguerons d'abord par ces deux notions générales de « principe vital animal » et « principe intellectuel ».

Le premier réside dans le corps, lui donne la vie et la sensibilité, reçoit les impressions des sens et les communique au principe spirituel.

Celui-ci correspond au *shen* ancien ou peu s'en faut. Les caractères chinois qui figurent ces deux idées sont formés d'un signe qui représente un esprit, mais avec une nuance indiquant un sentiment défavorable; c'est le *kuei* [1] qui désigne aussi les

[1] 鬼 ce qui figure un homme avec un crochet indiquant la nuisance.

esprits méchants ou les âmes abandonnées dans l'autre monde par leur descendance, privées de sacrifices et conséquemment de la plénitude des qualités intellectuelles et du bonheur [1].

Ce caractère est accompagné, pour le *pek*, du caractère *pek* [2], qui signifie *blanc* et distingue ici la couleur qui rend tout objet sensible : 魄 *pek*. Pour le *Hwan*, c'est le caractère *yun*, qui veut dire « parler » et qui n'a jamais varié 魂; 云 représente les ondes sonores sortant de la bouche.

On ne peut mieux indiquer graphiquement la nature de ces principes : le principe animal produisant et desservant les sensations et le principe qui donne à l'homme la faculté de parler, de raisonner, c'est-à-dire « l'âme ». Le *pek* descend avec l'homme dans le tombeau et cesse de vivre avec lui.

Voilà les deux systèmes fondamentaux de l'anthropologie chinoise. Mais on doit bien remarquer qu'ils ne s'excluent nullement l'un l'autre. Comme les Orientaux, et spécialement les Chinois, ne vont généralement pas au fond des choses et se contentent de notions extérieures, et que, par conséquent, ils ne précisent pas le sens des mots qu'ils emploient, on ne doit pas s'étonner que les termes de *shen*, de *hwan* et autres encore se croisent et se confondent sans que pour cela l'auteur qui s'exprime de cette façon ait changé de principes.

On verra même les termes désignant l'âme immatérielle figurer dans des systèmes qui, à nos yeux, seraient complètement matérialistes. C'est que les Chinois n'envisagent pas les choses comme nous et ne croient pas devoir assigner à l'une des deux grandes catégories de l'être une origine absolument étrangère à celle de l'autre.

Après avoir posé ces prémisses, nous allons examiner en détail les différentes théories émises par les penseurs chinois

[1] Ce mot *kuei* a différentes acceptions, mais au fond c'est l'*esprit* de l'homme. Anciennement il était souvent écrit avec adjonction du caractère *shi* (113), qui indique une manifestation de l'invisible.

[2] En caractères antiques ou *Ku-wen*, il est écrit autrement, mais alors il avait un autre sens : « lune décroissante » ; aussi est-il figuré par « la lune » et les nuages ou le brouillard.

en nous bornant pour le moment, à l'exemple de leurs encyclopédistes, aux systèmes de l'école orthodoxe qui se réclame du nom de Kong-tze, bien qu'elle ne puisse avoir en réalité aucun rapport avec un philosophe qui affichait une ignorance complète de la nature intrinsèque et de la provenance des êtres. Mais avant de mettre le pied sur le terrain philosophique, rappelons ce que les croyances primitives des Chinois leur enseignèrent quant au principe spirituel de l'homme.

Dès l'aurore de leur histoire et de leurs légendes, les Chinois nous apparaissent comme fermement convaincus de l'existence d'une âme spirituelle entièrement distincte du corps et survivant à sa mort, à sa dissolution. Deux faits suffiront pour le prouver. L'ancienne expression pour indiquer la mort d'un personnage est celle-ci : « Il monta et descendit », ce qui, de l'avis de tout le monde, veut dire que son âme monta au ciel tandis que son corps était descendu dans la terre.

En outre, en plusieurs endroits, le *Shu* et le *Shi* nous montrent les rois et les grands hommes antérieurs vivant dans le ciel près de Shang-ti, ou de là protégeant leur descendance.

Le *Li-ki* dit expressément que le corps est mis en terre, tandis que l'esprit s'en va et se porte où il veut. (Voir liv. XXI, § 2, 1.)

Ces croyances ont survécu à toutes les spéculations, à tous les systèmes, quelque opposés qu'ils puissent être en apparence à ces notions spiritualistes si précises et si claires. Nous les retrouvons dans la philosophie de Tchou-hi, qu'on a voulu faire passer pour matérialiste.

§ 2. — *Origine de l'homme.*

Les croyances primitives des Chinois assignaient à l'homme une double origine : son corps, il le devait à la terre, et son esprit (son âme ou son *shen*), au ciel lui-même [1]. La terre,

[1] Au *Shu-king*, il est dit que « le ciel et la terre sont père-mère du peuple ». Mais le sens de cette phrase n'est nullement en rapport avec la théorie philosophique dont nous parlons. La phrase suivante porte, en effet, que le prince est père-mère de ses sujets. Il s'agit simplement de l'affection que le ciel et la terre ont pour l'homme, du soin qu'ils ont de ses intérêts, le soutenant, le nourrissant, etc. (Voir le *Shu-king*, V, p. 1, § 3.)

d'après cette théorie philosophique et religieuse, fournit les éléments du corps, le ciel lui donne et y réunit l'âme. Comment cette double opération se fait-elle? Les Chinois ne nous l'ont point dit, et peut-être n'y ont-ils jamais pensé. Il leur suffisait de constater la matérialité du corps et l'invisibilité de l'esprit pour décréter que les choses devaient se passer de cette manière.

Quand la théorie cosmogonique du *Yin* et du *Yang*[1] eut prévalu, on proclama que le corps était du *Yin*, et l'âme, l'esprit, du *Yang*. Cela devait être ainsi, puisque les éléments matériel et spirituel procédaient nécessairement de ces deux principes, selon la nature de chacun d'eux. Mais ici encore nul ne cherche à justifier ce dire ni à donner une explication quelconque de ce double mode de provenance. Personne aussi ne songeait à contester ce qui paraissait être un fait incontestable et nécessaire.

Il est une expression usuelle qui pourrait faire croire que les Chinois attribuent à la vie humaine une sorte d'éternité.

[1] Les deux éléments cosmiques qui composent tous les êtres et qui, par leurs combinaisons, leur action successive, produisent la variété de la nature. Le Yang est actif-spontané, lumineux, léger. Le Yin est passif-réactif, ténébreux, lourd. L'élément mâle a plus du Yang et le femelle plus du Yin. Dans les anciens kings, cette théorie n'apparaît point encore. Les mots *Yin* et *Yang* y sont bien employés, mais ils désignent encore, comme originairement, la lumière et l'obscurité, le côté sud ou nord des montagnes. Les caractères correspondants contiennent la figure des collines, ce qui prouve que c'est bien là le sens primitif.

La conception des deux éléments n'apparaît que dans les annales dites *Tso-tchuen* et *Kué-yü*, qui datent au plus tôt du Ve siècle A. C. C'est une importation étrangère; l'ordre dans lequel ces deux mots sont toujours employés le prouverait à lui seul. Les Chinois inventeurs auraient mis l'élément fort le premier : *Yang-yin*. (Cf. *Shi-king*, III, 2, odes 6, 7. — 1, 2, ode 8, 1, II, 3, 0, 3, 4.)

Au *Shu-king*, voir liv. XX, § 5, ces termes indiquent l'universalité des régions : discuter la loi de la sagesse (*tao*), mettre en ordre les États, harmoniser, régler le Yin et le Yang, c'est la tâche des trois ministres dits kongs qui ne pouvaient certainement pas prétendre à régler les éléments primordiaux; ou bien ce passage est interpolé.

C'est celle qui désigne le Ciel, la Terre et l'Homme comme les trois *puissances* de l'univers : *San-tsai* [1]. Mais ce serait la mal comprendre, lui attribuer une portée qu'elle n'a aucunement. Voici en effet l'explication qu'en donnent les lettrés chinois eux-mêmes et que l'on peut lire dans toutes les encyclopédies à l'usage de la jeunesse.

Le ciel a la puissance de recouvrir, de protéger toutes choses ; la terre a celle de les supporter.

L'homme parfait, le saint, sait combiner ce qu'il doit faire pour aider l'achèvement de l'univers et assister le ciel et la terre, en ce qu'ils n'effectuent pas eux-mêmes ; il peut ainsi achever, compléter les êtres.

Le ciel et la terre commencent les êtres et les développent, étendent et dispersent ; l'homme seul ici-bas sait rassembler et apprécier ; il entretient et transforme ; il concourt avec le ciel et la terre à l'achèvement des êtres. C'est pourquoi il est rangé avec eux comme troisième puissance [2].

Cette expression ne dit donc rien de l'origine de l'humanité ; force nous est de chercher ailleurs.

D'après Tcheou-tze, le fondateur de l'école du *Sing-li* ou du « Système de la Nature », le principe suprême sans principe (*Kih wuh kih* [3]) a produit les deux principes secondaires du mouvement d'impulsion et de réaction, de la lumière et des ténèbres, c'est-à-dire du Yin et du Yang. (Voir la note, p. 12.) Ceux-ci ont engendré les éléments premiers dont les

[1] Les lexiques expliquent *tsai* par *neng*, pouvoir, être capable de : Les trois *tsai*, dit le Hi-tze du Yi-king, sont le ciel, la terre et l'homme qui ont chacun leur loi (*tao*) particulière. La loi de l'homme consiste à entretenir, développer les êtres produits par les deux autres puissances.

[2] Voir le *Sing-li-tsing-i*.

[3] Kih est le sommet du toit, la poutre faitière, le principe qui soutient tout, qui est élevé au-dessus de tout. Lui-même est sans principe, il est *a se* comme disent les théologiens. L'expression chinoise est de beaucoup préférable. « Être par soi », c'est quelque peu contradictoire ; c'est comme « se donner l'existence ». Cf. notre *Sing-li-tsing-i* traduit, pp. 16 et suiv.

Chinois comptent cinq : le feu, le métal, le bois, la terre et l'eau [1].

Quand ces principes fondamentaux et généraux sont produits, les êtres particuliers en proviennent. L'essence du premier principe et le principe dynamique du Yin et du Yang, comme celui des cinq éléments, se combinent et engendrent toutes choses. Dans les êtres qui se distinguent par le sexe, le principe mâle prévalant produit les mâles, le principe femelle produit les femelles. Dans cette opération, il est des êtres qui atteignent différents degrés de perfection; celui qui atteint le sommet de la perfection matérielle et intellectuelle, c'est l'homme. La partie matérielle et sensible de son être se forme la première; quand elle est formée, l'esprit y produit la connaissance et avec elle les appétits et volontés [2].

Tcheou-tze ne s'explique pas davantage. Des commentateurs complaisants ajoutent, pour interpréter sa pensée, que le corps vient du *Yin* et l'esprit du *Yang*.

Les autres maîtres de l'école ont à peu près les mêmes idées quant à la production définitive de l'être humain, mais ils professent des opinions différentes quant aux bases du système.

[1] Il en est déjà ainsi au temps du Shu-king. Les Chinois ne considèrent en ceci que les éléments terrestres; c'est pourquoi ils ne rangent pas l'air parmi ces éléments, et le bois leur paraît être d'une nature toute particulière ainsi que l'or et les autres métaux du même genre, argent, fer, cuivre, etc.

[2] Voir le traité *Tai-kih-tu* au *Sing-li-Tsing-i* et dans mon livre, pp. 17 et suiv.

Tchou-hi, le grand philosophe du XIIe siècle, qui popularisa le *Sing-li* et dont les opinions sont encore suivies de nos jours, s'exprime ainsi : C'est du khi, substance vivante universelle, que se forment tous les êtres; ceux-ci sont plus ou moins parfaits; ils possèdent plus ou moins des qualités de l'être sensible et de l'intellectuel. L'homme seul en atteint le point suprême. En l'homme, la partie sensible est formée d'abord, puis le principe intellectuel y produit la connaissance, l'intelligence. (Voir le commentaire du *Tai-kih-tu* dans mon livre, p. 17.) Tcheou-tze vivait au XIe siècle et fonda l'école du Sing-li.

Tchang-tze[1], le plus célèbre des philosophes après Tcheou-tze, ne parle pas du premier principe; il établit seulement les différents éléments originaux qui forment les êtres[2]. Il distingue ainsi :

1° Le *Kien* et le *Kuen* ou les principes actif, spontané, impulsif et réceptif, correspondant;

2° Le *Khi* ou la masse atomique de la matière qui se disperse, s'unit, se diversifie, pour prendre diverses formes, et le *Shen* ou principe intellectuel, pur, subtil, impénétrable, sans forme;

3° Dans la substance du ciel et de la terre il y a un principe de raison, *Li*, qui en rend les opérations et les productions exemptes d'erreurs.

L'homme est le produit des combinaisons des deux principes primordiaux qui combinent le *Khi* pour former les corps et le *Shen* pour produire l'esprit.

Tchang-tze n'en dit pas plus. Shao-tze[3] est encore moins clair. Il place à l'origine de l'univers le ciel et la terre comme principes producteurs et se contente de dire que l'homme est le *summum* de l'être. Ses disciples, dans un traité publié sous son nom[4], lui font dire que les esprits célestes et terrestres sont sans forme visible et tout acte, puisque les organes des sens et les membres de l'homme sont leur œuvre. Comment les produisent-ils? C'est un problème dont ces doctes lettrés ne se

[1] *Tchang-tze,* appelé Tchang-tsai et Tchang-min-tao, vécut de 1020 à 1077. Il ouvrit une école et pendit aux murs deux traités qui servaient de base à son enseignement. Voir notre *Sing-li-tsing-i,* p. 11.

[2] Voir le traité du *Tcheng-meng,* au Sing-li-tsing i, pp. 36 et suiv. de ma traduction.

Tcheng-meng veut dire « correction des esprits grossiers ». C'est un traité d'ontologie et de morale où toutes les conceptions ne sont pas indignes d'attention.

[3] *Shao-tze* ou Shao-yang, autre disciple de Tcheou-tze, vécut de 1057 à 1134. Il se distingua par un commentaire du Yi-king et composa deux traités de philosophie : le *Hoang-kih,* « principe suprême vénérable », et le *King-sse-kuan-wuh* ou « examen des êtres ». Le premier est un essai d'explication du premier principe et de l'origine du monde. Le second est un traité ontologique suivi de calculs plus ou moins cabalistiques.

[4] La seconde partie du *Kuan-wuh.* Voir ma traduction, pp. 93 et suiv.

préoccupent aucunement. A l'exemple des autres Orientaux, les penseurs chinois, quand ils ont fait miroiter des mots devant les yeux de leurs lecteurs, croient avoir accompli leur tâche.

Tchou-hi [1], le plus renommé d'entre eux, a voulu chercher quelque chose de plus, et voici à quel résultat il aboutit :

« Le Khi [2], dit-il, se condensant, produit l'être sensible, les formes. Puis la forme se prêtant à l'action du Khi qui l'influence, les êtres sensibles subissent des modifications de production et de transformation, les hommes et les autres êtres naissent successivement par des modifications et une action incessante.

» L'homme reçoit le principe rationnel du mouvement et du repos, du Yin et du Yang. Dans la formation des êtres particuliers, le Yin et le Yang, les cinq éléments, l'être matériel et le principe de vie opèrent alternativement et chacun selon son rôle.

» La perfection de leur action combinée produit l'homme; son cœur seul est complètement intellectuel.

» Son corps vient du Yin, son esprit du Yang. Les sentiments naissent du contact des choses. Le caractère de l'homme vient de la prédominance des qualités d'un des cinq éléments, le chaud, le froid, l'humide, le dur, etc. [3]. »

Il n'est pas besoin de le faire remarquer, toutes ces dissertations nous tiennent à la surface des choses et ne nous aident point à en pénétrer la nature intime. Nous chercherions en vain ailleurs des idées plus claires, plus précises.

Le *Sing-ming Li-khi* du *Sing-li-tsing-i*, répertoire philoso-

[1] *Tchou-hi* (1130-1200). On a de lui de nombreux traités de toute espèce, une édition des Kings avec commentaires. Il étudia d'abord le bouddhisme et le taoïsme, puis les abandonna pour s'attacher à l'école de Tcheou-tze dont il développa les principes, qu'il propagea avec ardeur. Accusé par ses adversaires de corrompre la doctrine de Kong-tze, il fut disgracié, exilé et mourut dans le chagrin. Après sa mort. il fut réhabilité et ses doctrines font encore loi aujourd'hui en Chine.

[2] *Khi* ou souffle; ce mot désigne l'élément général dont les êtres sont formés, mais il a différentes acceptions que l'on verra plus loin.

[3] Voir Tchou-hi, commentaire du *Tai-kih-tu*, §§ 5 et 6.

phique rédigé au siècle dernier, nous apprend seulement que l'homme est le produit du ciel et de la terre; qu'il a une nature intermédiaire entre celles de ces deux agents cosmiques; que cette nature est originairement bonne, mais se gâte par les excitations des objets extérieurs. L'homme est le cœur du ciel et de la terre, est-il dit plus loin [1].

Plusieurs passages font du ciel seul le producteur de l'homme. Cela est vrai en ce sens que la terre fournit seulement de la matière à l'action du ciel. En tout cela, il y a le manque de pénétration que nous avons signalé plus haut. Au fond, les anthropologistes chinois admettent une sorte d'évolution qui fit que l'homme fut engendré quand l'action combinée des éléments eut atteint le plus haut point de sa puissance. Ils se sont arrêtés là. Cela nous surprend; mais, à mon avis, la sélection naturelle chère au darwinisme ne forme pas une thèse plus précise et mieux raisonnée. Et tant de penseurs européens s'y arrêtent, s'en contentent.

Les philosophes taoïstes sont un peu plus explicites; c'est pourquoi nous croyons pouvoir reproduire ici l'explication que donne le célèbre Hoei-nan-tze [2] dans un chapitre spécialement consacré à ce sujet. Bien que ce soit étranger à notre cadre, nos lecteurs désireront peut-être savoir ce qui a été dit de quelque importance en cette matière. Voici cette explication; la comprenne qui pourra :

« La substance spirituelle est reçue du ciel; le corps, les membres sont fournis et entretenus par la terre. C'est pourquoi il est dit que *un* engendre *deux* et que *deux* engendrent

[1] Voir TCHOU-HI, commentaire du *Tai-kih-tu*, 1.

[2] *Hoei-nan-tze*, le prince du Hoei-nan, de son nom Hiu-ngnan, était un prince de la famille impériale des Hans, chef de l'État feudataire de *Kuang-ling*. Ardent scrutateur des mystères de la nature, il s'entourait de philosophes et de charlatans taoïstes Il consigna le résultat de ses études dans un gros volume où il accumula, avec des considérations parfois justes et ingénieuses, les idées les plus bizarres et les faits merveilleux. On ignore l'année de sa naissance; il mourut l'an 122 A. C., de sa propre main, dit le grand historien Sze-ma-tsien. Mais les taoïstes lui adjugent l'immortalité. Voir mes *Textes taoïstes*, art. HOEI-NAN-TZE.

trois et *trois*, toutes choses. Tous les êtres s'appuient sur le Yin et embrassent le Yang. Le Khi qui leur est intermédiaire forme la liaison, l'harmonie. De là vient le dicton :

« En un mois, il y a masse charnue; en deux mois, chair » formée; en trois mois, se forme le ventre; en quatre mois, » se forment les muscles; en cinq mois, les nerfs; en six mois, » les os; en sept mois, le corps est achevé; au huitième mois, » il y a mouvement; au neuvième, le fœtus s'agite; au dixième, » l'homme naît.

» C'est quand le corps est achevé qu'il reçoit l'intelligence, » l'esprit. »

Ceci devient plus clair; mais voici autre chose encore :

Un commentaire du livre de Hoang-ti [1], orthodoxe celui-ci, s'exprime de la façon suivante :

« Quand l'homme commence à naître, avant tout, le *tsing* se parfait [2]. Quand il est achevé, le cerveau et la moelle se produisent. Alors successivement les os se forment en bon ordre, le pouls se meut, les nerfs s'affermissent; la chair prend consistance autour du reste; la peau se durcit; les cheveux et les poils grandissent; la substance alimentaire entre dans l'estomac, le pouls fait pénétrer le sang dans les veines avec la vie. Tous ces éléments du corps humain n'existent qu'après que le ciel a produit le *tsing;* c'est après cela seulement que les substances humides et solides se répandent dans le fœtus; ainsi les éléments propres se forment et se développent [3]. »

[1] Empereur légendaire qui vécut de 2697 à 2597 A. C. Les Tao-sse ont publié sous son nom un livre de philosophie et de médecine qui est encore en grand honneur en Chine, à cause du nom de son auteur supposé; car rien n'est plus dépourvu de bon sens en général. (Voir mes *Textes taoïstes*, art. HOANG-TI.)

[2] Littéralement : On parfait le *tsing*. Qui est cet «on»? Le texte n'en dit rien ici, mais plus loin on verra que c'est le ciel. Ce *tsing* est ici l'élément corporel. On trouvera plus loin l'explication de ce mot et de ses diverses acceptions.

[3] C'est un fait aussi remarquable qu'extraordinaire que les philosophes chinois ne mentionnent point la part prise par les parents à la formation de l'être humain. Ils ne disent pas même que le ciel produit la matière première du fœtus dans le sein de la femme.

Pour comprendre quelque chose à cette explication tant soit peu fantaisiste, il nous faudrait savoir exactement ce que c'est que le *tsing* qui est la condition première de l'existence de l'être humain et le *khi* qui commence la partie spirituelle de notre composé.

Malheureusement les philosophes qui en parlent ont dédaigné de nous dire ce qu'ils entendent par là : force nous est de demander quelque lumière à l'étymologie graphique.

Le caractère qui correspond au mot *khi* est formé de deux autres, dont le premier désigne un grain, une semence, et le second, la couleur de l'espace céleste, de l'éther, l'azur des cieux, et dénote en même temps l'idée de la pureté. C'est le grain, la semence pure, et quand il s'agit de l'être, c'est l'essence, la substance atomique pure. La pureté est expliquée chez les penseurs chinois par cette comparaison : L'eau sort pure de sa source, c'est-à-dire qu'il n'y a en elle que l'élément aqueux; plus loin, si elle devient trouble et sale, c'est que des éléments étrangers s'y sont mélangés. La pureté consiste donc dans l'absence complète d'éléments autres que ceux dont un être quelconque est constitué essentiellement. Ici c'est l'élément de l'être humain, pur et sans mélange.

Le grand appendice du Yi-King, dit *Hi-tze*, distingue le *tsing* et son essence, *i*, du *shen* ou « esprit ». « Quand le tsing, en sa loi rationnelle, s'unit au shen, à la substance spirituelle, son activité atteint son maximum », et son commentaire *Tchou* distingue le *tsing* du *ling* qui est aussi l'être spirituel, intelligent. Le Yin et le Yang, y est-il dit, sont les substances du *tsing* et du *ling*. D'autre part, si nous consultons les dictionnaires chinois indigènes, nous y voyons que le *tsing* désigne non seulement ce qui est pur, infiniment petit, d'une seule nature, sans mélange, mais aussi profondément caché, immobile et même spirituel, *ling*. On s'y perdrait à moins.

C'est que les Chinois n'ont pas des idées très claires des termes qu'ils emploient, des notions auxquelles ces termes correspondent et commettent à chaque instant des confusions qui déroutent complètement ceux qui ont la patience de les

étudier. *Ling* est pris parfois comme signifiant l'esprit animal qui donne la vie au corps, et *tsing* comme l'élément pur de la matière que l'on confond avec le principe qui l'anime; de là l'identification.

Quant au *khi* 氣, ce mot signifie proprement respirer, émettre l'haleine. C'est le souffle, le *spiritus*. Mais il désigne plus proprement l'élément atomique du souffle, comme l'indique le caractère correspondant composé de deux autres dont l'un représente le souffle 气 et l'autre, la semence, le germe 米. Le mot *khi* a différentes significations selon l'auteur qui l'emploie et le système dont il fait partie. Opposé à *tsing*, il désigne spécialement l'élément pur, imperceptible, qui sert de germe à l'esprit [1].

Dans toutes les explications que les penseurs chinois donnent de ces termes et des objets qui y correspondent, on sent l'embarras qu'ils éprouvent quand ils veulent se rendre compte de la double nature de l'homme, de l'élément matériel avec sa vie physique et du spirituel avec la pensée et la volonté, les affections. Beaucoup reconnaissent que l'esprit est inaccessible aux sens; d'autres ne peuvent comprendre un être absolument imperceptible et douent l'esprit d'une sorte d'élément matériel d'une finesse infinie. Ce n'est point étonnant : des docteurs de l'Église catholique ont eux-mêmes doté les anges de corps éthéréens.

En résumé, les mots *tsing* et *khi* sont pris dans des sens divers et c'est au contexte, aux textes plus explicites, qu'il faut demander l'acception dans laquelle ils sont pris par un auteur en un endroit déterminé. En ce qui concerne le sujet que nous

[1] Dans son fameux système du *Li-khi*, c'est-à-dire du principe rationnel et de l'élément, substance universelle, Tchou-hi donne le *khi* comme élément premier, le protoplasme d'où tout est sorti, qui a servi à former tous les êtres particuliers en suivant les règles du principe rationnel. Ce dernier ne semble nullement être l'élément intellectuel, mais la loi inhérente à tous les êtres et les constituant conformément à leur but spécial; c'est le *dharma*, la loi des bouddhistes, qui n'a pas non plus une existence personnelle.

traitons, ce sont les deux éléments généraux de la matière et de l'esprit. Mais ce n'est point le cas partout.

Tout ce que l'on peut dire en général, c'est que les Chinois, pour la plupart, reconnaissent une différence radicale entre le principe matériel vivant et le principe pensant et voulant; que le *tsing* et le *pek* sont attribués plus spécialement au premier, tandis que le *khi* et le *hwan* sont rapportés au second. Mais la théorie du Yin et du Yang, des deux principes universels, actif et passif, lumineux et obscur, comme celle du *Ciel-Yang* et de la *Terre-Yin*, est venue entraver tout essor, tout progrès, toute création d'un système logique. Comment y arriver quand il faut de toute nécessité rapporter tout à ces deux agents imaginaires [1]?

Ajoutons, pour terminer ce point, une théorie anthropologique qui n'est pas sans quelque teinte de rationnabilité. Elle est de Kuan-Yin-tze [2].

« Quand l'homme naît, le *tsing* et le *khi* s'unissent (pour le former) et cela suffit. Le *tsing* est congénère au sang, il développe et entretient le corps, conséquemment il appartient au Yin. Le *khi* a la faculté de savoir, de connaître, de bien agir, de diriger les opérations. Ainsi il appartient au Yang. Les deux réunis composent l'être humain.

» Le *tsing* est le *pek*. Ce par quoi l'oreille entend, l'œil voit, c'est l'œuvre du *tsing*; c'est pourquoi on l'appelle *pek*. Le *khi* se

[1] Cette théorie du dualisme élémentaire est sacro-sainte en Chine. Aucun philosophe n'oserait s'en écarter. Ceux-là même qui ont conçu un système plus raisonnable, étonnent en revenant au Yin-yang au moment où l'on s'y attend le moins et d'une manière qui les met souvent en contradiction réelle avec eux-mêmes. Mais c'est là ce dont ils se préoccupent le moins.

[2] On possède, sous ce nom, un livre de philosophie qui n'est pas sans mérites. Les Tao-tse prétendent que cet auteur vivait au temps de Lao-tze, qu'il était même le fameux gardien des portes de l'ouest, qui les ouvrit au maître partant pour les régions occidentales et avec lequel il eut à cette occasion un entretien resté célèbre. Mais c'est là une fable: rien ne justifie ce dire. Ce livre n'apparut qu'au IVe siècle A. C. et il ne doit pas être beaucoup plus ancien.

parfait dans le cœur. Aussi tout ce que le cœur pense et ce que le corps fait est dû au *khi*. Les deux se complètent. La vieillesse les affaiblit. Quand l'homme meurt, le *hwan* va au ciel suivant le Yang, et le *pek* va en terre suivre le Yin [1]. »

Voilà, si je ne me trompe, un exposé philosophique qui serait presque sans reproche sans l'intervention inattendue et peu congruente du Yin et du Yang.

Nous avons en effet ici les deux éléments qui constituent réellement tous les êtres : l'élément matériel sous la forme du Tsing, et l'élément spirituel sous la forme du Khi. Le premier constitue le corps de l'homme, et le second, son âme. Le *tsing* ou le corps est animé par le *pek* qui se confond avec lui, qui ne forme pas une substance distincte. Le *hwan*, qui est la manifestation du *khi* dans l'homme, lui donne la pensée et la volonté; il se réalise dans le corps, il n'existe pas d'abord séparément. Le corps et l'esprit réunis complètent l'être humain qui s'affaiblit par la vieillesse; mais la mort même ne détruit pas le *hwan;* le *pek* seul suit le corps dans la terre où on le dépose et le *hwan* ou l'âme va au ciel. La philosophie spiritualiste de nos régions occidentales ne dirait pas mieux que ce taoïste chinois.

Nos recherches anthropologiques nous ont conduit jusqu'ici à ce double résultat: l'homme est le produit de l'action combinée du Yang et du Yin, ou du ciel et de la terre, et de ces principes producteurs il reçoit un corps matériel et un esprit, une âme, ou bien un principe animal et un principe spirituel; le premier anime le corps, le second donne au tout sa nature et ses opérations spirituelles, son esprit et sa volonté. Le premier périt avec le corps; le second lui survit et va dans le ciel; les sages chinois ne le suivent pas plus loin. Dès qu'il a disparu dans les régions célestes, ils ne s'occupent plus de son sort; on dirait qu'ils subissent l'influence du Grand Maître qui ne voulait pas s'enquérir des choses d'outre-tombe.

[1] Le *pek* est le principe vital du corps matériel; le *hwan* est le principe spirituel de l'homme; on verra plus loin l'explication de ces termes.

Voyons maintenant ce que nos philosophes nous disent de la nature particulière de chaque partie de ce double ou triple composé.

§ 3. — *Du corps humain.*

Nous suivons ici, jusqu'à un certain point, l'ordre des matières établi par les rédacteurs du *T'u-shu-tsih-tcheng*, puisqu'il nous rend, mieux que tout autre conçu par nous, la vraie pensée des philosophes de la terre des Hans. Cela déroutera quelque peu des lecteurs européens, mais ils n'en seront que mieux transportés dans le domaine intellectuel des lettrés chinois.

Le traité du corps humain dans notre grande encyclopédie commence par nous apprendre pourquoi les parties de gauche et de droite de ce corps ne sont point parfaitement égales.

Le ciel a un déficit, au nord-ouest; c'est là le lieu du Yin. C'est pourquoi l'œil et l'oreille de droite ne perçoivent pas aussi clairement que ceux de gauche

Par contre, la terre n'est pas pleine au sud-est, qui est la région du Yang. Aussi la main et le pied gauches ne sont pas aussi vigoureux que les mêmes membres de droite [1].

La substance pure, éthérée, monte et ainsi le haut est éclairé et le bas vide et obscur; cette substance, qui est celle du Yang, est à l'est montant et illuminant; elle donne la clarté à la vue et à l'ouïe; tandis que les pieds et les mains perdent de leur force.

L'ouest, qui est la région du Yin, voit les phénomènes tout contraires. Le sage imite le ciel pour entretenir sa tête [2], c'est-à-dire la clarté de la vue et de l'ouïe; il suit la terre pour

[1] Extrait du *Shu-wen* attribué à Hoang-ti. Chapitre de la correspondance du Yin et du Yang.

[2] La tête est ronde et en haut comme le ciel; les pieds sont carrés et en bas comme la terre; l'homme est au milieu comme les organes internes, cœur, foie, poumons, etc.

entretenir ses pieds et tout ce qui est en dessous de la ceinture; il s'appuie sur les actes humains pour entretenir les cinq organes vitaux, c'est-à-dire qu'il règle l'usage des cinq goûts et modère les cinq volitions [1].

La substance (*Khi*) du ciel forme les poumons; celle de la terre pénètre la gorge; celle du vent pénètre le foie; de la même façon, les éléments du tonnerre, des vallées et de la pluie servent au cœur, à l'estomac et aux reins.

Cela doit être ainsi, parce que le tonnerre est un bruit du feu et que le cœur est l'organe du feu, parce que l'estomac est l'organe de la terre et que les reins sont ceux de l'eau.

Les cinq organes vitaux (à savoir : le cœur, le foie, les poumons, l'estomac et les reins) sont les sources de la force du corps; c'est de là qu'elle se répand dans les membres, les os, les nerfs, etc.

Nos encyclopédies nous donnent encore une foule de détails *plus intéressants les uns que les autres* sur la constitution et la formation du corps humain, les uns anatomiques, les autres philosophiques; mais ces derniers mêmes sont si abondants qu'il nous est impossible de tout reproduire. Nous devons bien nous contenter de choisir les plus *importants*, que voici :

L'élément du ciel pénètre par le nez et celui de la terre par la bouche. Le ciel nourrit, entretient l'homme par les cinq *khis* [2], c'est-à-dire la pluie, l'air serein, la chaleur, le froid et le vent, que le nez reçoit. La terre le fait par les cinq

[1] Il tempère les appétitions et règle les satisfactions sensibles.

[2] On voit que le mot *khi*, « souffle », est un terme commun servant à désigner une foule de choses différentes. Ainsi nous avons vu que c'est tantôt l'élément universel, le protoplasme actif qui a tout formé sous la direction du *Li* ou principe rationnel; tantôt c'est l'élément constitutif du Yin et du Yang; puis c'est la substance du ciel et de la terre ou celle des cinq éléments.

Ici c'est encore autre chose : ce sont les agents atmosphériques produisant les diverses conditions de la température : éther serein, pluie, vent, chaleur et froid. Ailleurs on en trouvera encore d'autres emplois différents de ceux-ci. En somme le *khi* est un élément quelconque doué d'activité.

goûts [1] ou les objets qui ont les divers goûts, c'est-à-dire le doux, l'aigre, le salé, le piquant et l'amer, que la bouche engloutit.

Les parties du corps appartiennent au Yang ou au Yin, selon leur nature. En général, le haut du corps est Yang et le bas est Yin. Le sang est Yin comme liquide, mais il appartient au Yang par sa couleur rouge. Les oreilles et les yeux sont du Yang; les mains sont du Yin. On a vu plus haut ce qui détermine leur supériorité de force d'après le côté du corps où ces organes se trouvent.

Il va sans dire que les hommes ont plus du principe actif et les femmes plus du principe réactif. C'est la prédominance de l'un de ces deux agents cosmiques qui détermine le sexe du nouveau-né. Le Yang de l'homme réside principalement dans les reins, centre de la force, et celui des femmes dans le ventre, siège de la génération. L'élément (*khi*) du ciel, qui est du Yang, descend dans le corps; celui de la terre, qui est du Yin, y monte. Ainsi les Yangs du corps, des mains et des pieds vont des mains à la tête et de la tête aux pieds. Les Yins vont des pieds aux intestins et de là aux mains.

L'homme diffère des animaux parce qu'il reçoit la substance complète et pure du ciel et de la terre. La tête a la forme du ciel; les pieds, celle de la terre [2]. Les quatre membres correspondent aux quatre saisons; les cinq organes internes, aux cinq éléments, et de là sa supériorité sur les bêtes de toute espèce qui n'ont point ces privilèges.

On distingue dans le corps dix organes principaux : la tête,

[1] Le nombre cinq est un nombre mystique en Chine depuis l'antiquité. De là, des divisions forcées que l'esprit chinois affranchi de cette tyrannie de l'usage n'aurait point admises. Il y a ainsi cinq éléments, cinq conditions atmosphériques, cinq couleurs, cinq goûts, etc. D'où provient ce caractère attribué au nombre cinq? Il n'est guère possible de lui trouver une origine autre que celle du nombre des planètes connues de l'antiquité.

[2] Les anciens Chinois croyaient que la terre est carrée; on ne saurait dire ce qui leur avait inspiré semblable idée. Plus tard ils reconnurent la forme réelle de notre globe; mais l'habitude était prise et les Chinois parleront encore maintenant des pieds carrés comme la terre, bien qu'un instant après ils mentionneront la forme réelle de notre planète.

les bras et les jambes désignés spécialement comme les « quatre membres » et les cinq organes mystérieux *ts'ong* 臟, c'est-à-dire les cinq organes internes, principaux agents de la vie : le cœur, les poumons, le foie, la rate et les reins. Le caractère représentant ce *ts'ong* est formé de deux autres dont l'un, celui de gauche, figure la chair, le corps, et l'autre un réceptacle, un trésor caché.

En outre, six organes internes appelés *fu* 腑 [1] forment une catégorie spéciale; ce sont : l'estomac, la vésicule biliaire, le gros intestin, l'intestin grêle, la vessie et le membre émetteur des urines.

Le livre de Hoang-ti a une autre division que nous donnons en entier à titre de curiosité : la tête est le réservoir de l'essence intelligente; tout l'élément spirituel du Yang y monte et s'y rencontre. Toute la substance pure de la moelle se concentre dans le cerveau; c'est pourquoi la tête est le magasin de la moelle pure et de l'intelligence spirituelle. Quand la substance ainsi montante de la moelle est en quantité insuffisante, la tête s'affaisse, la substance de l'esprit s'amincit, la vue s'affaiblit, l'œil perd sa vigueur.

Le dos est le soutien, le magasin de la poitrine; quand il plie, les épaules le suivent et s'inclinent, le réservoir des forces pectorales se détruit.

C'est que les épaules et le dos sont du Yang, tandis que la poitrine et les intestins sont composés de Yin [2]. Le Yang forme ces magasins; le Yin constitue les réceptacles internes. Le cœur et les poumons sont dans le sein de la poitrine; et celle-ci s'appuie sur le dos et les épaules, c'est-à-dire que le dos est le magasin (*fu*) de la poitrine.

Les hanches sont le contenant des rognons; leur déplacement, leur agitation exagérée font dépérir les rognons.

[1] Ce caractère est formé du premier, qui entre dans la composition du précédent, et d'un autre, le *fu*, qui représente un magasin.

[2] Encore les inévitables Yin et Yang. Cette distribution des organes n'a d'autre motif que le plus ou moins de consistance de leurs éléments : les os du dos et des épaules sont durs et forts; c'est là tout.

Les genoux sont le soutien, le réservoir des nerfs; s'ils s'affaissent, on ne peut plus marcher; alors les nerfs qui s'y attachent, pliés eux-mêmes, dépérissent. Les nerfs tiennent ainsi les éléments du Yang et forment leur point de concentration aux genoux. S'ils plient, le corps plie.

Les nerfs forment aussi les liens du foie; s'ils faiblissent, le foie dépérit. Les os sont les contenants de la moelle; si celle-ci est mouvementée, les os s'affaiblissent. Si elle acquiert de la force, on vit; si elle la perd, on meurt.

Le commentaire applique cette dernière phrase aux cinq organes également. Ici les cinq organes vitaux sont donc la tête, le dos, les hanches, le ventre et les os.

Les parties du corps se divisent aussi d'après le nombre et la direction des cinq points cardinaux [1].

L'est [2], qui est la région du bois, domine le foie, la bile, les nerfs, la peau intérieure et le *hwan* (par le bois) [3].

Le sud, région du feu, domine le cœur, les petits intestins, le sang, les veines et l'esprit, *shen* (par le feu).

L'ouest, région du métal, domine les poumons, le gros intestin, la peau extérieure, les cheveux et le principe vital, *pek* (par le métal).

Le nord, région de l'eau, domine les rognons, les côtes, l'œsophage, les os, le tsing et la volonté 志 *tchi* (par l'eau).

Le centre, région de la terre, domine la rate, l'estomac, les muscles, la chair, la pensée, la connaissance 知 *tchi* (par la terre).

Il n'est pas facile de deviner quelle pensée a présidé à cette distribution des organes et je crois que les auteurs chinois

[1] Les Chinois ajoutent le centre à nos quatre points.

[2] Pourquoi les Chinois commencent-ils leur énumération des points cardinaux par l'est? Deux raisons peuvent être données. La première, c'est que leur marche conquérante se faisait vers l'est; la seconde, qu'ils suivaient ainsi la marche du soleil jusqu'à son coucher. Le nord, pays des ténèbres, devait venir le dernier, puis le centre.

[3] Littéralement : A l'est, le bois domine, etc.

seraient eux-mêmes très embarrassés s'ils devaient nous la dire ; ils ont procédé au hasard et sans chercher de raison sérieuse. Il n'y en a pas plus que dans la supputation suivante.

Le ciel a quatre saisons, cinq éléments, neuf sphères et trois cent soixante-cinq jours ; c'est pourquoi l'homme a quatre membres, cinq organes vitaux cachés (*tsong*), neuf orifices du corps (oreilles, yeux, nez, bouche et orifices d'excrétion) et trois cent soixante-six nerfs. Le ciel a pluie, vent, froid et chaleur ; c'est ainsi que la bile produit des nuages, les poumons du souffle, le foie du vent, les rognons de la pluie et l'intestin du tonnerre pour imiter le ciel.

Mais ne nous arrêtons pas à cette fantaisie dépourvue de sens et continuons notre étude.

Les moralistes chinois ont par rapport à l'intégrité matérielle du corps humain une théorie que l'on ne rencontre nulle part ailleurs et qui vaut la peine d'être citée.

C'est, à leurs yeux, un grave devoir pour l'homme de conserver son corps parfaitement intact, et ce devoir naît des obligations que les enfants ont vis-à-vis de leurs parents, de ces devoirs de la piété filiale qui forment la base de la société chinoise. Aussi ce commandement n'a-t-il d'empire que pendant la vie des parents et grands-parents de l'obligé. Je ne puis mieux définir ce principe qu'en reproduisant en entier un passage de la Siao-hio qui s'y rapporte : Yo-tzeng-tze, disciple du petit-fils de Kong-tze, s'était blessé au pied en descendant un escalier. Comme il avait l'air consterné tout le temps qu'il était obligé de garder la chambre, ses disciples lui dirent : « Le pied de notre maître se guérit ; pourquoi donc a-t-il encore l'air tout affligé ? » Yo-tzeng-tze répondit : « Votre demande est faite à propos. Voici ce que j'ai entendu de Tzeng-tze, qui l'avait entendu de Kong-tze : Enfanté par le ciel, nourri par la terre, l'homme seul est grand. Ses parents l'enfantent avec un corps entier ; s'il meurt entier également, il est vraiment un fils pieux. S'il n'endommage ni ses bras ni ses mains, s'il ne se fait pas rougir, il reste intact. Cela étant, les sages, quand ils sont en marche, n'oseraient jamais oublier les devoirs de

la piété filiale. A moi donc, qui ai oublié cette loi, mon visage doit garder un air affligé. »

A cela le philosophe Tchou-hi ajoute :

« Quand on se met en marche, on doit se souvenir de son père et de sa mère. C'est pourquoi l'on ne doit prendre que les grands chemins et pas les sentiers ; sur l'eau, on ne doit aller qu'en bateau et pas nager. On ne doit rien faire qui soit funeste pour le corps qu'on a reçu de ses parents. Bien plus, dès que l'on profère une parole, on doit penser à ses parents afin de ne pas dire un mot qui provoque la colère ou attire la honte, dont les effets rejailliraient sur les auteurs de ses jours. Celui qui observe ce précepte a la vraie piété filiale.» (Voir *Siao-hio*, liv. II, § 2, 22, pp. 150-151 de ma traduction.)

CHAPITRE II.

SHEN.

L'esprit ou l'âme.

Voici comment le ministre K'i-pe, de l'empereur Hoang-ti, définissait le *shen* d'après le Shu-Wen au chapitre *Shen-ming-lun* [1] :

« Le *shen*, c'est ce que l'oreille n'entend point, ce que la parole ne peut exprimer, ce par quoi l'œil éclairé aperçoit dans les ténèbres et le cœur ouvert conçoit les pensées. On le comprend, mais le langage ne peut en exprimer la nature merveilleuse. Tous constatent son existence, moi seul [2] la sens ; tous cherchent à le voir, moi seul le connais en moi. Il se manifeste dans les ténèbres comme en plein jour ; il agit invisible comme

[1] Nous combinons le texte avec les divers commentaires, sans lesquels il serait inintelligible.

[2] L'auteur parle de son propre esprit, de son âme que lui seul connaît, qu'il sent en lui-même.

le vent qui chasse les nuages, et fait voir l'azur des cieux. Son essence est obscure, mais sa manifestation m'éclaire [1]. »

Kuan-tze [2], au chapitre « Des artifices du cœur », s'exprime de la manière suivante :

« Quand on renonce à ses désirs, on en est maître; quand on en est maître, on est en repos; quand on est en repos, on a sa substance pure; en ce cas, on est seul, et quand on est seul on est éclairé, intelligent et clair : c'est le *shen*. Le *shen* est tout ce qu'il y a de plus élevé.

» Dans une auberge dont le porche est encombré, les gens de haut rang ne logent point. De même quand (l'intérieur) n'est pas pur, le *shen* n'y demeure point. »

Il semblerait, d'après ce passage, que le *shen* est, aux yeux de Kuan-tze, plutôt un état de l'âme que son entité. Mais les derniers mots indiquent une autre idée et donneraient à supposer que le *shen* peut quitter l'homme. Ce serait comme une entité intellectuelle générale qui se communiquerait à l'homme quand son intérieur est pur, et se déroberait derrière les nuages obscurcissants des passions. Nous aurions ici une conception tout indienne. Mais il ne faut pas trop presser les termes employés par les philosophes chinois; la plupart usent plus de figures que de raisonnements. Kuan-tze voit dans le *shen* l'intelligence naturelle pleine, en possession complète

[1] « Obscure », c'est-à-dire difficile à comprendre, parce qu'elle échappe aux sens. Je ne pénètre pas jusqu'à son essence qui me reste un mystère; mais quand elle agit, qu'elle se manifeste en moi, alors elle se fait connaître et elle m'éclaire.

[2] *Kuan-tze* est l'homme d'État le plus célèbre de la Chine historique avant notre ère. Il n'était cependant le ministre que d'un État feudataire d'une étendue très restreinte, la principauté de Tsi, située à l'ouest du Shan-tong actuel, entre le Hoang-ho et la mer. Mais il sut diriger les affaires avec tant d'habileté que son maître put s'imposer aux autres princes comme chef de la confédération et eut un règne long et glorieux. La haute position de l'État de Tsi ne dura que la vie de son grand ministre, qui mourut en 645 A. C. Kuan-tze a laissé probablement quelques mémoires gouvernementaux. Mais le livre qui porte son nom n'est certainement pas de lui. Il y est fait mention d'événements arrivés longtemps après sa mort. Il traite surtout d'art gouvernemental et de législation.

de ses facultés, et déclare qu'elle ne peut être telle que quand les passions ne l'obscurcissent en rien et ne produisent aucun trouble qui entrave son acte interne.

Sze-ma-tsien, le grand historien, a des idées un peu plus rationnelles. Ce qui donne la vie à l'homme, dit-il, c'est le *shen* (l'âme); ce qui le soutient, c'est le corps (*hing*). Si l'esprit est mis trop en action, il s'épuise; si le corps est trop fatigué, il se détruit. Quand le *shen* et le corps sont séparés, l'homme meurt; ce qui est mort ne peut revenir à la vie; ce qui est ainsi séparé ne peut plus être rejoint. C'est ce que le sage considère toujours. Le *shen* est le fondement, la racine de la vie; le corps en est l'instrument, le moyen.

Hoei-nan-tze reconnaît également que le *shen* est invisible et ne peut être entendu ; il ajoute qu'il doit dominer le corps et se faire obéir par lui, que là est le salut de tous deux. Car si le corps est maître et que l'esprit obéit, il en résultera grand dommage. Le corps reçoit du dommage du froid, du chaud, et meurt par leur excès; quand le corps meurt, l'esprit conserve sa force; mais ce qui lui nuit, ce sont les passions, la joie, la peine, les anxiétés excessives. Quand l'esprit s'épuise, le corps reste.

Le saint use de son cœur et de son esprit de telle façon qu'il soutient sa nature; son corps et son âme s'entr'aident; ainsi il jouit de tout le temps de sa vie naturelle; son sommeil est sans rêve, sa veille sans chagrin.

Ailleurs Hoei-nan-tze distingue dans l'état des âmes deux conditions conformes aux croyances populaires. De ceux qui sont morts de mort violente, l'âme est un *kuei* ou esprit malheureux, affamé, prêt à tourmenter les vivants. Pour celui, au contraire, qui a pu achever le cours naturel de son existence terrestre, l'âme est un *shen*, esprit parfait, pleinement intelligent, heureux.

Ce qui précède provient de penseurs plus ou moins isolés. La grande école philosophique qui fut créée au XIe siècle ne pouvait manquer d'avoir des théories propres. Malheureusement, comme leurs prédécesseurs, les philosophes de cette école se sont bornés à lancer des aphorismes sans composer un système d'ensemble; en sorte qu'il est assez imprudent de

vouloir en formuler un à leur place. Vu l'art de se contredire et de disserter dans le vague que possèdent admirablement les auteurs chinois, on est fortement exposé à substituer ses propres idées à celles que l'on veut expliquer et systématiser. Nous ne pouvons donc guère assumer que le rôle de rapporteur et passer en revue ce que les chefs de l'école de la Nature ont dit concernant notre sujet.

Tcheou-tze [1], le fondateur de l'école moderne, n'a consacré qu'un très court chapitre à cette matière, quatre-vingt-dix mots seulement. Il nous y apprend que « l'esprit est ce qui connaît les choses invisibles, le principe invisible des tendances (*ki*) [2] .» Son acte essentiel est la pensée, la réflexion. La pensée, c'est ce qui approfondit, pénètre les natures.

L'esprit est d'abord sans pensée ; l'absence de la pensée est à la racine de l'esprit [3], dont l'acte parfait est la réflexion, la

[1] *Tcheou-tun-i*, connu sous le nom d'école de Tcheou-tze, c'est-à-dire Tcheou le maître, le docteur, vécut de 1017 à 1073 et occupa de hautes positions dans l'État. Il fut le fondateur de la nouvelle école philosophique qui innova complètement sur ce terrain, bien que ses idées se retrouvent en partie dans des écrits antérieurs, spécialement dans le grand appendice du Yi-king appelé Hi-tze. Il a laissé deux ouvrages principaux, nommés, le premier, le *Tai-kih-tu* ou tableau du premier principe, et le second, le *Tong-shu* ou traité approfondi expliquant le précédent. Son système a été appelé du nom de *Sing-li*, le « système rationnel de la nature », ou bien « nature et principe rationnel ». Le premier il a cherché à expliquer l'essence de l'être, sa nature, son origine et celle des êtres particuliers. Il pose à l'origine de tout un principe sans principe. Tcheou-tze eut de nombreux disciples de son vivant et son école est encore prépondérante aujourd'hui, grâce surtout à l'influence de Tchou-hi, dont nous parlons ailleurs.

[2] Ce mot *ki* désigne le ressort intérieur caché, qui fait mouvoir un mécanisme, le principe caché des mouvements d'un être.

[3] « L'essence réelle, pure est d'abord sans mouvement ; quand elle se meut, ce qui se manifeste au dehors, c'est l'intelligence ; ce qui existe alors et se meut avant que ce mouvement ait produit une forme sensible, c'est la tendance, l'*affectus*. » Ainsi l'*affectus* est produit par une certaine perception antérieure et produit la perception pleine et entière à laquelle on ne parvient que tiré par « l'attrait ». Voir *Tong-shu*, chapitre III, p. 27 de ma traduction.

pensée pénétrant les natures. L'appétition naît d'abord et la réflexion se parfait par l'acte.

La pensée engendre la pénétration intellectuelle et celle-ci produit l'intelligence de toutes choses. Sans pensée, tout cela est impossible. La perfection consiste à tout pénétrer intérieurement, sans réflexion prolongée [1].

Voilà tout ce que nous pouvons recueillir dans le traité capital de Tcheou-tze, le *Tong-shu*.

Tchang-tze [2], qui lui succéda, nous a laissé un système plus complet et mieux coordonné. Le voici en résumé.

A l'origine de toutes choses est le *Ta-hu*, « le Grand Vide [3] »

[1] C'est là une ancienne doctrine prêchée déjà par Kong-tze. L'homme parfait perçoit instinctivement et non par raisonnement ou étude.

Tcheou-tze ajoute encore : « L'esprit est ce qui se manifeste tout en restant caché, invisible ; ce qui remplit tout, se trouve partout inépuisable. » (Voir chapitre IV.) Et plus loin nous trouvons ce passage que je ne puis m'empêcher de citer :

« Les êtres sensibles sont ou bien en activité ou bien en repos. Les esprits seuls sont à la fois actifs et immobiles, actifs et en repos ; leur action ne requiert pas le mouvement corporel. En leur repos il y a mouvement ; en leur mouvement il y a repos. Les objets matériels sont impénétrables, les uns aux autres ; l'être intellectuel spiritualise tous les êtres, leur donne un pouvoir merveilleux 妙.» Malheureusement Tcheou-tze n'explique pas ces derniers termes. Cela semble indiquer ce que l'âme fait du corps. (Voir chapitre XIV.)

[2] Tchang-tze (voir mon *Sing-li*, pp. 33-75) innova plus encore que Tcheou-tze. Aussi fut-il combattu et mis hors de l'école commune. Tchou-hi prit sa défense, publia son texte et lui fit rendre justice. Mais ce fut seulement après la mort de Tchou-hi que Tchang-tze prit rang parmi les philosophes orthodoxes.

[3] On ne doit point se laisser tromper par les apparences Le *hu* ou « vide » des philosophes chinois n'est pas du tout celui des bouddhistes ou des brahmanistes, de même que leur *non* (wu) n'a rien de commun avec l'*asat* des brahmanes, ou le non-être hegelien. Pour les Chinois est « vide » ou nonité, ce qui n'a pas une forme sensible, ce que nous ne pouvons saisir en lui-même, mais que nous ne percevons ou comprenons que par raisonnement en vertu du principe de causalité. Les termes corrélatifs *Yeu* et *Wu*, « être et non-être », n'ont pas d'autre signification. La preuve en est à chaque page des traités philosophiques. Par exemple : Le Tao engendre le *Wu* comme le *Yin* (Wen-tze, I, §§ 2, 5). Engendrer le non-être serait chose assez plaisante. Et plus loin il est dit que les puissances des êtres (*Te*) sont *Wu*, mais que leurs manifestations sont *Yeu*.

ou l'ensemble de l'être indéterminé. Mais en ce *Ta-hu* réside un principe rationnel, *Li*, qui préside à la formation des êtres d'après une règle de raison. Sous son action, le Grand Vide ou amas des éléments chaotiques se forme en *khi*, ou élément propre à constituer des êtres particuliers d'après un principe rationnel. Ces êtres se forment par l'agrégation des éléments atomiques du *khi*, chacun d'après sa loi particulière.

Mais le *khi* se compose de deux parties distinctes. L'une en est la partie basse, obscure, souillée et comme la lie : c'est la matière. L'autre en est la partie pure, supérieure, lumineuse : c'est l'esprit, le *shen*. Le shen, c'est ce qu'il y a de merveilleux dans le *Ta-hu*[1]. Toute forme matérielle est l'élément bas, impur des créations de l'Intellectuel (*Shen*). Ce que Tcheng-I-tchuen exprimait de cette manière, jugée moins bonne par Tchou-hi : « Les esprits sont les manifestations du créateur, de la puissance créatrice et formatrice 造化之迹. »

Tout cela ressemble quelque peu à un système ; malheureusement Tchang-tze nous prouve un peu plus loin combien les idées étaient confuses dans son cerveau. Il nous dit en effet au chapitre IV : « Le *Shen* est la vertu active, essentielle du ciel ; créer, former en est la loi. Cette vertu est le corps, la substance du ciel ; cette loi en est l'acte. Tout se réunit dans le Khi et c'est tout. La lumière du vide reflétée est celle du *Shen*, qui éclaire tout. La plénitude du Shen n'a point d'interstice.

» La notion du Shen se résume en ce mot : l'insondable. Qui le pénètre comprend toutes les créations et transformations possibles. Mais les sens ne peuvent le percevoir et l'esprit humain ne peut en comprendre toutes les opérations. »

Voilà, à peu près, tout ce que Tchang-tze nous apprend de

[1] Le commentaire de Po-tchou ajoute : Les mouvements du Khi sont ses moyens d'action ; il se concentre ou se disperse, s'étend, se communique, change, évolue. Dans l'homme, il est l'intelligence, la connaissance. Dans les choses, il est le principe de communication, de relation mutuelle. C'est la manifestation de la nature, la loi en acte. Ces actes sont les dix mille branches d'une même racine. Le tout a une source unique.

la nature spirituelle en général. Quant à l'âme humaine en particulier, à son origine, à sa constitution, il n'en dit absolument rien. Mais d'après le système reçu, nous devons croire que, selon notre philosophe, c'est le ciel qui répartit à chacun la portion d'être spirituel qui lui revient. Il nous dit seulement ces quelques mots : « Quant à l'homme, son esprit est, comme tout autre, le produit d'une action commune et insondable du Yin et du Yang; quand il connaît toute justice et sait faire un heureux usage de ses facultés, toute l'opération de l'esprit est accomplie en lui (chap. IV). La vertu parfaite porte l'esprit à sa perfection. »

Voilà ce que nous pouvons puiser d'original chez Tchang-tze, et c'est à peu près tout ce que l'étude des innombrables philosophes chinois pourrait nous apprendre. Tchou-hi lui-même, la plus parfaite incarnation de l'école moderne, le maître dont les doctrines sont enseignées partout comme la plus haute expression de la science philosophique, ne nous en apprendrait pas beaucoup plus.

Pour lui comme pour Tchang-tze, il n'y a à l'origine que le *khi* et le *li*, qui produisent le Yin et le Yang, et par eux le ciel et la terre, l'esprit et les corps.

Tout cela, malheureusement, est conçu et expliqué de la façon la plus confuse et souvent de manières contradictoires.

Ainsi Tchou-hi nous représente parfois le ciel comme existant par lui-même, *tse-jân-tche*, ou comme le principe rationnel *li* lui-même, ou même comme l'essence intellectuelle. Mais il nous apprend quelque chose de plus que ses prédécesseurs quant à la nature humaine.

Notre nature, c'est l'ordonnance céleste; la nature particulière de chacun, c'est le destin personnel, c'est celui qui nous donne notre *shen* avec toutes ses facultés intellectuelles et morales.

Du reste, la variété la plus délectable règne dans les explications des *penseurs* chinois. On en a déjà vu quelques exemples; en voici d'autres encore, non moins instructifs.

Au livre du *Kuan-wu* de Shao-tze, on lit ce que voici :

« On demande ce que sont le *tsing* et le *shen*. La réponse est

celle-ci. Le *tsing*, c'est l'(être en) repos parfait, sans aucune perturbation. C'est la substance (khi) du Grand Yin se répandant, donnant les formes; il naît, agit, se transforme comme le feu.

» Le Shen, c'est l'élément du Grand Yin troublé.

» Le Grand Yin est le Yin primitif en lui-même, antérieur aux êtres produits du Yin postérieur. »

Quant à la signification de cette sentence, j'en laisse à de plus habiles l'interprétation. Il est toutefois très probable que l'auteur n'y voyait lui-même pas très clair[1].

Autre définition : La forme est l'instrument du cœur 心, le cœur est le maître du corps. Le *Shen* est le joyau du cœur[2].

Quand le Shen est en repos, le cœur est en paix; quand le cœur est en harmonie, le corps conserve son intégrité.

Mais si le Shen est en une activité démesurée, alors le cœur est vagabond et le corps en subit du dommage[3].

Si donc on veut conserver l'intégrité du corps, on doit avant tout régler son esprit selon la droite équité.

Quand le Shen est uni au corps, il y a vie; quand il s'en

[1] Shao-tze divise arbitrairement le Yin et le Yang en *ta* et *siao*, c'est-à-dire « grand » et « petit », « supérieur » et « inférieur ». Le grand Yang, dit-il, est le soleil et le grand Yin, la lune. Le petit Yang, ce sont les étoiles et le petit Yin est l'éther. L'harmonie de ces quatre éléments forme le corps du ciel. Ce qui ne veut pas dire que le Yin et le Yang se résument uniquement en ces corps. Comme l'explique le disciple Shao-pe-wen, il faut entendre cette phrase dans ce sens que les Yangs et les Yins ont pris corps, une forme visible dans le soleil, la lune, les étoiles et l'éther qui se montre dans l'azur du ciel. « Tout ce qui est azur au delà du soleil, de la lune et des étoiles est *chang*, voûte céleste, éther. »

[2] Comme nous l'avons déjà dit, le cœur, pour les Chinois, représente tout l'élément spirituel actif de l'homme, non seulement la volonté et les tendances, mais aussi l'esprit. Les pensées proviennent du cœur, des attraits; il n'y a pas de pensée sans attrait. Quelques auteurs seuls font exception.

[3] Quand on se livre (son cœur selon les Chinois), à toutes les pensées qui frappent l'esprit, le cœur les suit; il est dans le trouble et le corps, dans cette agitation, subit un continuel dommage; il s'épuise à suivre l'esprit et le cœur vagabonds.

sépare, l'homme meurt. Ainsi le corps est la demeure de l'âme.

Le Yin (source du corps) en se remplissant [1] forme la substance; le Yang en se vidant [2] forme les actes. Le cœur est le réservoir de l'intelligence abstraite. Le Shen est le siège de la connaissance. C'est en lui que se produisent les idées, les pensées, la réflexion, que s'opèrent tous les actes intellectuels. Mais lui-même il réside dans le cœur.

Il n'est pas besoin d'insister sur le caractère clairement spiritualiste de cette théorie. Nous avons vu précédemment que le *Shen* est inaccessible aux sens, qu'il agit et se meut sans changer de place. Ce sont là, sans contredit, les caractères essentiels de l'immatérialité. Nous voyons ici en plus que le Shen donne la vie au corps, que sans lui le corps est privé de vie. Il y a donc distinction complète entre le corps et l'esprit; le corps n'est que la demeure de l'âme. Descartes n'eût pas parlé autrement. La phrase suivante nous donne quelques lumières sur le rôle si prépondérant du cœur, même au point de vue intellectuel.

« Le cœur, dit Shao-tze, est le réservoir de l'intelligence abstraite. » Le cœur, c'est l'être spirituel se mouvant soit par des idées qui s'actualisent en lui, soit par des mouvements d'affectus.

Nous disons qu'il n'y a pas de désir sans concept, sans connaissance. Les Chinois pensent qu'il n'y a pas de pensée sans mouvement affectif.

Tchou-hi prétend expliquer tout le *mécanisme* de l'être humain par la comparaison suivante :

« La nature de chaque être, c'est sa part de bien décrétée par le ciel, le *ming* [3]. Ce ming est comme un diplôme de collation

[1] Substance légère éthéréale; elle se condense pour former les corps.

[2] « Le Yang se vide », c'est-à-dire qu'il sort comme de lui-même pour agir et faire agir les êtres qu'il produit.

[3] Ce qu'on appelle le *destin*. Il est à remarquer que ce même mot *ming* signifie un ordre souverain, spécialement celui qui confère un emploi et le diplôme de cet emploi. C'est probablement là ce qui a suggéré cette comparaison.

d'emploi. La nature est le devoir de la fonction que chacun doit remplir selon le droit. Le cœur, c'est le fonctionnaire lui-même. Le principe vital et le corps, c'est la pratique, la connaissance requise, le zèle qui peuvent varier [1].

La pensée est le juge siégeant et décidant dans sa cour. »

Pour Tchou-hi, le Shen est aussi la pensée dans le cœur ou dans l'esprit.

Mais qu'est-ce que ce Shen? Comment subsiste-t-il en nous? Quels sont ses rapports avec le corps et sa vie? Ce sont là des questions auxquelles Tchou-hi ne semble pas avoir pensé, ou qu'il n'a pas jugé à propos de traiter. Nous devons bien en convenir, les efforts de génie de nos plus illustres philosophes ne les ont guère éclaircies.

Tchou-hi affirme la similitude de nature des hommes et des animaux; d'après lui, la différence vient de ce que les facultés animales ne sont pas susceptibles de développement; les facultés diffèrent de puissance, mais le fond est le même. Chez les animaux, l'intelligence est obscurcie, couverte d'un voile que rien ne les excite à écarter, qu'ils ne sauraient rejeter. C'est le contraire chez l'homme. D'autres expliquent que les facultés sont les mêmes, mais que celles des animaux sont écourtées [2].

L'homme a plus ou moins d'intelligence et de vertu, selon que la substance spirituelle lui est donnée plus ou moins pure. Mais cette qualité de la substance spirituelle n'est pas immuable. L'homme peut la purifier et rendre son intelligence plus lucide et plus perspicace (§ II, chap. II, *Sing-ming*).

En ceci Tchou-hi contredit Kong-fou-tze, qui divisait les hommes en : 1° supérieurs, saints, illuminés, éclairés sans étude; 2° moyens, ou éclairés par l'étude, et 3° inférieurs, bas, incapables d'instruction, et traçait entre ces diverses classes des

[1] Voir le *Sing-ming*, chapitre II, § 8. De notre traduction, p. 122.

[2] Ce n'est pas en Chine seulement que l'on débite des explications boiteuses de cette espèce. Je me rappelle avoir entendu dans ma jeunesse affirmer avec un sérieux parfait que les facultés des animaux différaient de celles de l'homme en ce que les premières étaient des *commencements!* — « Des commencements de facultés » ou « des facultés écourtées », c'est bien la même chose, sans aucun doute.

lignes de démarcation infranchissables. D'après le philosophe du XIIe siècle, au contraire, la voie de la sainteté et de l'instruction n'est fermée pour personne. C'était là un grand progrès de doctrine.

Nos lecteurs se demanderont bien probablement comment il faut considérer ces systèmes; s'il faut y voir l'athéisme pur et simple. A première vue, l'affirmative ne semblerait pas douteuse. Entre le *Khi* et le *Li*, auprès du *ciel* source de l'*esprit*, on ne voit pas bien la place qui peut être assignée à la personnalité divine.

Mais c'est là raisonner à l'européenne, et les Chinois n'entendent pas les choses de cette façon-là. Aussi tous ces *profonds penseurs* qui ont imaginé, développé, diversifié le « système de la nature », le *Sing-li*, n'entendent nullement supprimer Dieu et par moment ils parlent de Dieu, de *Shang-ti* ou de Ti absolument comme des théistes déterminés. Ainsi Tchou-hi lui-même pose, à la base de ses préceptes moraux, cette maxime toute chrétienne : « Faites toutes vos actions en vous souvenant que vous êtes en présence de Shang-ti [1]. » Évidemment la présence d'un agent cosmique, impersonnel, matériel même, ne pourrait pas influer sur la conduite du sage qui se la rappellerait avec soin.

C'est contradictoire, dira-t-on. Soit! mais nos philosophes chinois, ou ne s'en aperçoivent point, ou s'en inquiètent médiocrement. Peut-être aussi conçoivent-ils ces choses tout autrement que nous, comme en bien d'autres conjonctures.

De la même façon, Tchang-tze dit au milieu de ses sentences morales : « Celui dont la vertu est achevée peut sacrifier à Shang-ti. »

Et les auteurs du *Sing-ming* rappellent comme principe admis les paroles des Kings qui parlent du pouvoir suprême de Shang-ti : « C'est Ti qui fait descendre les calamités sur le peuple. » Cela exprime, ajoutent-ils, la puissance suprême [2].

[1] Voir mon opuscule : *Tchu-hi, his doctrine and his influence* (London, 1896), où la difficulté est résolue.

[2] Littéralement, cela contient la notion du maître souverain.

Ces contradictions pourraient s'expliquer de deux façons : ou bien ces philosophes séparent entièrement la religion de la philosophie et admettent dans l'une ce que l'autre rejette, ou bien ils considèrent, avec Tchou-hi, l'être divin lui-même comme supérieur aux éléments constitutifs du monde.

La Chine n'a point manqué cependant de théories purement matérialistes. On ne saurait considérer autrement, par exemple, cette thèse du *Tu-shu-pien*, chap. *Shen-mie lun* : « L'esprit est le corps et le corps est l'esprit. Aussi tant que le corps subsiste, l'esprit demeure ; quand le corps périt, l'esprit s'éteint. Le corps est l'élément de l'esprit ; l'esprit est l'acte du corps. Il n'y a pas de différence essentielle entre le corps et l'esprit, puisque l'un est la faculté de l'autre. Le premier est considéré comme incapable de connaissance et le second comme source et siège de la connaissance ; mais cela n'établit pas entièrement une différence d'entité.

» Le rapport de l'esprit au corps est celui du glaive avec l'usage qui en est fait. Glaive et usage ont des noms différents : « glaive » et « couper » ; cependant on ne saurait les considérer comme choses distinctes. Il ne peut arriver que l'un existe sans l'autre, que l'on coupe sans couteau ou que l'usage du couteau persiste après la perte de cet instrument. On objecte que « l'esprit connaît, a l'intelligence, et que le corps en est dépourvu. L'homme a un corps, un élément matériel comme l'arbre, mais l'arbre n'a point la connaissance. Le corps et l'esprit sont donc deux êtres différents. »

Mais cette difficulté n'embarrasse pas notre homme [1], qui s'en défait en remarquant que l'élément de l'homme n'est pas celui de l'arbre et que le premier peut avoir la connaissance sans que le second la possède. L'homme mort redevient ce qu'est l'arbre mort ; il perd toute intelligence, sa nature se transforme comme celle de l'arbre qui du vert passe au sec, etc.

[1] Non plus que les lettrés chinois compilateurs d'ouvrages, qui entassent et placent à la suite les unes des autres les thèses les plus contradictoires, sans avoir l'air de s'en douter, sans faire l'ombre d'une réserve ou d'une remarque.

Nous ne suivrons pas notre discoureur dans tous les méandres de sa dialectique; il suffit d'en avoir donné un spécimen. Notons seulement sa manière de distinguer la connaissance de la réflexion.

« La connaissance est une vue de la surface; quand on approfondit, c'est la réflexion. »

Nous nous sommes occupé jusqu'ici du duo « corps et esprit », de leur nature et de leurs différences générales. Nous devons examiner maintenant les diverses espèces d'agents vitaux ou intellectuels dont la philosophie chinoise dote notre nature. Et d'abord le *Hwan* et le *Pek*, dont nous avons parlé plus haut.

CHAPITRE III.

LE PEK ET LE HWAN.

Cette distinction des puissances de l'homme est mentionnée pour la première fois dans les annales des principautés chinoises appelées *Tso-tchuen*, l'an VII du prince Tchao de Lou, c'est-à-dire en 533 A. C. Nous les trouvons après cela au *Li-Ki*, ou grand rituel, et au grand appendice du Yi-King appelé *Hi-tze*, le troisième dans la traduction de Legge; ce qui nous reporte aux derniers temps de l'ère ancienne, au IIIe ou au IVe siècle.

L'explication du Tso-tchuen est très explicite; c'est pourquoi nous la rapportons en entier.

Pe-Yeu, prince de Tcheng, avait été tué par ses sujets irrités de ses désordres. Après sa mort, des fourbes s'amusèrent à effrayer le peuple en racontant des apparitions du prince assassiné. Ces racontars préoccupaient vivement Tchao-King-tze, prince de Tsin; pour se rassurer, il demanda à un célèbre astrologue, nommé Tze-tchan, si Pe-yeu pouvait réellement revenir et apparaître. L'astrologue lui affirma la possibilité de la chose, puis ajouta ce morceau d'anthropologie bien curieux :

« Quand l'homme vient à la vie, ce qui commence ses mou-

vements, ses transformations, c'est le *pek*. Quand (la nature humaine) a produit le *pek*, ce qui est en lui d'actif, d'éthéréal s'appelle le *hwan*. Par l'usage des objets extérieurs, sa substance propre se développe ; ainsi le *pek* et le *hwan* se fortifient. Ainsi l'on acquiert une substance pure et lumineuse et l'on en vient jusqu'à la possession du *shen*. Quand un homme ou une femme meurent, arrivés au second point (fortifiés et possesseurs du *pek* et du *hwan*) leur *pek* et leur *hwan* peuvent hanter les vivants et les poursuivre. Ils le peuvent, mais ils ne le font pas, dit ailleurs notre sage, car l'esprit des morts, quand il a un *home* agréable, ne vient point inquiéter les habitants de la terre. Ce *home*, il l'obtient par les sacrifices, les offrandes qui lui sont faites. »

De ce passage il résulte qu'aux yeux du voyant de Tsin, le *pek* est le principe du mouvement, de la vie végétative du corps humain ; le *hwan* est le principe de la vie animale et le *shen* celui de l'intelligence.

Les termes de son explication sembleraient indiquer que le *hwan* et le *shen* ne sont que le *pek* plus ou moins développé et que les trois ensemble ne formeraient qu'un seul principe. Mais ce serait une erreur de le croire. La fin prouve le contraire. Tze-tchan parle du *pek* et du *hwan* comme existant en même temps, même après la mort, et c'est à ces deux principes seuls qu'il attribue les velléités qu'ont les morts de vexer les vivants qui ne les honorent point dans leurs sacrifices.

Le Hi-sze ne connaît que le *hwan* et le *shen*.

L'essence pure [1], dit-il, forme les êtres vivants ; le *hwan* évoluant forme leurs modifications [2] ; ainsi l'on connaît la nature [3] et la forme des kueis et des shen.

Ici, semble-t-il, kuei est pris comme synonyme d'essence pure, active, et shen comme équivalent à hwan. Mais tous deux peuvent être compris dans le *hwan*. Le commentaire

[1] Tsing khi, ce qui peut aussi signifier l'élément matériel et spirituel.

[2] Leur développement, leurs actes.

[3] Les sentiments.

Pen-i (sens fondamental) prend *yu* [1] (que nous avons traduit par « évoluant ») comme signifiant monter (au ciel) et *pek* comme identique avec le *kuei* du texte. Le hwan monte, dit-il, le pek descend, ils se séparent, l'homme se transforme et le kuei retourne à sa source [2]. Pour Tchang-tze, la substance pure est le hwan, qui retourne au ciel après la mort.

Tchou-hi sépare *tsing* de *khi*; pour lui, le premier est le *pek* et le second le *hwan*. Puis il ajoute cette explication merveilleuse :

« L'élément pur des oreilles et des yeux, de l'ouïe et de la vue forme le pek ; celui de la bouche et du nez constitue le hwan ; tous deux réunis parfont les êtres vivants.

» A la mort, l'élément matériel s'évanouit [3], le *pek* descend en terre, le khi se disperse [4] et le hwan prend son vol libre, allant où il veut. » Puis il continue sans s'apercevoir qu'il varie étrangement : « le pek forme le Kuei et le hwan, l'esprit, le Shen [5]. »

Le *Li-ki* désigne l'âme par le mot *hwan*, et le principe de la vie corporelle par le terme *pek*. « Le *khi* du *hwan*, la substance active de l'âme, y est-il dit, retourne au ciel ; le *pek* du corps retourne à la terre. » Et ailleurs : « Le *pek* du corps descend en terre, le *khi* intelligent reste en haut dans le ciel [6]. »

[1] Yu signifie proprement « se promener, errer çà et là ». C'est le terme employé par les taoïstes pour désigner la vie que mènent les immortels dans les régions éthérées ; ce qui explique le sens donné par le *Pen-i*.

[2] Ce sont les expressions du Li-ki et en somme celles du Shu-king, exprimant la mort par « monter et descendre ». Le dernier est significatif. C'est le retour à la patrie, au logis. Le Kuei vient du ciel et y retourne, comme dit Tcheng-tze.

[3] Retourne dans le vide, c'est-à-dire dans la masse de l'être matériel indistinct.

[4] Ceci est assez difficile à expliquer. Le khi est la substance spirituelle en elle-même, destinée à former le *hwan*. Si elle se dissout, comment le *hwan* ou l'esprit subsiste-t-il ? On ne peut expliquer cela qu'en supposant que le khi signifie ici l'esprit animal.

[5] Plus loin encore, nous apprenons que le tsing est du Yin et le khi du Yang, ce qui complique encore l'imbroglio.

[6] Ici il n'est pas question de dissolution ; le khi est l'égal du hwan ou du shen. (Voir le livre *Kiao-ti-sheng*. On traduirait mieux le khi « du hwan ». Au livre *Li-yun*, il est prescrit, après un décès, de monter sur le toit de la maison mortuaire et d'appeler le hwan à haute voix en criant : « Revenez, revenez. »

Enfin au livre *Tchi-i* nous lisons que le *khi* est ce qui forme complètement le *shen*, ce qui lui fait atteindre son achèvement, et que le *pek* est l'achèvement du *kuei* [1].

Qu'est-ce que cela peut signifier? Les plus savants commentateurs y perdent leur temps et leurs peines ou ne donnent que des explications de la plus parfaite absurdité, comme celle-ci par exemple: « Le nez et la bouche émettent un souffle; or le *khi* est un souffle [2]; donc le *hwan* appartient à ces organes; l'œil et l'oreille sont les lumières du corps et appartiennent au *pek*. »

Cela est bien irrationnel; mais que dira-t-on d'un exposé tel que celui-ci?

Le *tsing* (élément corporel) est de l'eau, le *pek* est de l'or, le *shen* est du feu, le *hwan* est du bois. Le *tsing* commande l'eau, le *pek* commande l'or, l'or engendre l'eau : c'est pourquoi le *pek* contient le *tsing*. Le *shen* commande le feu, le *hwan* commande le bois; or, le bois engendre le feu : c'est pourquoi le *hwan* contient le *shen*... Le *shen* au ciel fait la lumière et sur la terre le feu.

Dans l'homme, il est l'action. Le *pek* au ciel est la chaleur brûlante; sur la terre, c'est l'or; dans l'homme, c'est le *pek*. Le *hwan* au ciel est le vent; sur la terre, c'est le bois; dans l'homme, c'est le *hwan*. Mon *tsing* réunit tous les tsings de tous les êtres du ciel et de la terre, comme dix mille eaux s'unissent pour former une eau. Mon *shen* réunit tous les *shen* du ciel et de la terre, comme dix mille feux réunis font un feu, etc., etc.

L'auteur de ce spirituel exposé s'appelait Kuan-Yin-tze; son nom mérite d'être connu [3]. Mais peut-être trouverons-nous ailleurs des définitions plus acceptables. C'est ce qu'il nous reste à rechercher.

[1] Lin-Tchuen-ngo-hi dit aussi clairement que *Khi* et *Shen* sont une seule et même chose.

[2] Le caractère correspondant représente un souffle.

[3] C'est celui dont il a été question plus haut. Voir le chapitre *Sze-fu*.

Le *Yo-tchuen* [1] définit le *pek* et le *hwan* comme étant l'un le principe élémentaire pur de l'être humain et le second la puissance du cœur, ce qui équivaut à peu près à « principe actif matériel » et « esprit ». Hoei-nan-tze enseigne que le *pek* est de la substance (*khi*) de la terre, et le *hwan* de la substance du ciel; ce qui revient en somme à nos idées de matière et d'esprit, car le ciel n'est point ici bien probablement la voûte matérielle. Ce sont du reste des termes reçus dont les Chinois ne scrutent nullement la valeur; les mots qui les tirent d'affaire ont pour eux toute celle des idées.

Le *Pe-hu-tong* [2] contient l'explication suivante : « Le *hwan* est comme une onde mobile, qui va toujours sans s'arrêter. Il agit à l'extérieur et domine les sentiments intérieurs, les mouvements des passions. Le *pek* est inférieur, de qualité commune; c'est ce qui rend l'homme visible; il domine la nature en ses qualités. »

Ici nous sommes dans la réalité et l'on reconnaît sans peine dans cette explication un effort sérieux et non sans succès pour définir l'esprit et la matière.

En voici une autre de Mien-tchai-hoang-shi, qui n'est point non plus sans mérite :

« L'esprit (*shen*) de l'élément du corps (*tsing*) s'appelle le *pek*; celui de l'élément actif (*khi*) est le *hwan*. Ce par quoi l'oreille

[1] Voir le *Yuen-khien-lui-han*, articles *Pek* et *Hwan*.

[2] Recueil de dissertations diverses rédigées par l'historien Pan-kou à la suite de conférences tenues dans la salle du *Pe-hu* ou du Tigre blanc, sous la présidence de l'empereur Hiao-Shang-ti des Hans, vers l'an 80 de notre ère. Le but de ces conférences était la réfutation des doctrines hétérodoxes qui s'étaient répandues en Chine, grâce aux enseignements des taoïstes. L'ouvrage est divisé en quarante-quatre sections. Ces passages sont tirés de la section *Tsing-sing*, « Élément pur et nature ».

A la suite des lignes citées, on lit encore :

Le *hwan* est un parfum qui écarte les impuretés par sa pure substance. Le *pek* est manifeste, visible; par l'essence même il régit l'intérieur.

C'est-à-dire que le *hwan* est la substance immatérielle qui écarte les vices, les passions mauvaises nées dans les sens. Le *pek* visible régit le corps en dominant l'élément qui le constitue.

entend et l'œil voit, c'est le *pek* qui le produit; ce par quoi le cœur [1] pense et réfléchit, c'est le *hwan*. »

Malheureusement cette distinction judicieuse est un peu gâtée par ce qui suit : « Le *pek* et le *hwan* réunis sont le *shen* du Yin et du Yang, et la raison, l'équité se réalisent en eux, mais en eux seuls [2]. »

Notons encore la théorie de Huang-shen [3] sur la formation de l'homme; elle ne déparera pas le reste.

D'après cet auteur, c'est le *tsing* qui survient le premier pour constituer l'embryon humain, c'est-à-dire la plus fine substance purement matérielle, puis vient s'y ajouter le *khi*, premier état de la substance spirituelle [4]. C'est lui qui produit le corps et les parties, chair, os, sang, cheveux, etc.

Quand l'être humain commence à parler, ce qui l'anime, c'est le khi. L'esprit de la matière humaine *tsing* est le *pek*; celui du *khi* est le *hwan*. Le pek et le hwan sont réunis par les esprits du Yin et du Yang et alors la loi rationnelle, le *li*, la vérité règne dans l'homme. La réunion du Pek et du hwan, c'est la vie; leur séparation, c'est la mort. Aussi les rites des sacrifices ont pour but de les réunir de nouveau, ce qui est l'acte suprême de la piété filiale, comme dit le *Li-Ki*, qui fait allusion au rite funèbre ordonnant de monter sur le toit de la maison mortuaire pour rappeler à grands cris le *hwan* fugitif du défunt.

Les Chinois prenaient cela au sérieux; le poète Song-Yu raconte comment il fut rappelé à la vie par une magicienne qui

[1] Nous savons que pour les Chinois, le cœur est le siège de l'intelligence.

[2] L'auteur ajoute : En repos, ils produisent la bonté, la justice, le respect des rites et la sagesse (les quatre vertus cardinales; voir plus loin). En action, ils produisent la pitié, la honte du mal, le respect, le discernement du vrai et du faux, c'est-à-dire les vertus internes, subjectives et celles qui ont rapport à l'extérieur, aux autres hommes.

[3] Ssi-shan Tchen-shi dans le *Tu-shu-tsiuen-tcheng*.

[4] Littéralement : la naissance de l'homme, c'est le *tsing* qui se réunit au khi; c'est tout. L'auteur dit aussi qu'après la mort le *hwan* monte au ciel pour suivre le Yang, tandis que le *pek* descend en terre pour suivre le Yin, entraîné par le Yin.

sut faire revenir son hwan dans son cadavre et le rendre à la vie, ranimer son *tsing* mort [1].

Aussi, malgré des efforts absolument inutiles tentés depuis quarante siècles, tout Chinois qui respecte les règles sacrées essaie de faire revenir l'esprit du mort aussitôt après le trépas. Je pense bien qu'ils n'ont guère d'espérance.

Nous avons vu jusqu'ici le langage des philosophes; il nous reste à interroger les lyriques et les commentaires lexicologiques.

Le célèbre dictionnaire Shuo-Wen, du premier siècle de notre ère, définit le *pek* comme la substance vivante (le khi) du Yin et le hwan comme celui du Yang.

Le commentaire Tsou du Tso-tchuen fait du premier le principe vivant attaché au corps (*tsing*); du second, l'esprit attaché au *khi*; il distingue ici le *ling* du *shen*.

Celui du Hoei-nan-tze dit au contraire que ce sont deux shen, l'un du Yin, l'autre du Yang de l'homme.

Quant au *pek*, voici encore deux ou trois définitions qui montreront le désaccord des interprètes :

« C'est l'essence pure, brillante de l'homme. » (*Yü-pien.*)

« C'est le *kuei* achevé. » (*Li-ki*, *Tchi-i.*)

« C'est le corps (*Tchou*, *id.*), c'est la forme extérieure (*hing*). » (*Tchou* du *Yun shuo.*)

« Ce par quoi l'homme domine sa nature » (Pe-hu-tong), etc.

Nous ne pousserons pas plus loin cette énumération; tout le reste est répétition ou variante sans valeur propre. Plusieurs même nous reprocheront d'avoir été trop long, d'accorder de l'importance à ce qui n'en a point. Mais cela n'est point notre idée. Nous sommes ici simplement historien, et l'histoire doit rapporter tous les faits saillants, alors même que les acteurs n'auraient fait preuve que de déraison.

Nous eussions vivement désiré être plus précis et donner des notions plus exactes au point de vue européen ; mais comment rendre précis et clair ce qu'aperçoivent des yeux qui ont

[1] Voir l'ode *Kuei-hwan-fu*, chant du rappel du hwan.

la vue trouble? Comment expliquer des idées que leurs infortunés possesseurs ne comprennent pas eux-mêmes, dont ils n'ont point une notion distincte [1]?

Si nous serrions les choses de plus près, ce seraient nos pensées et non celles des Chinois que nous exposerions à nos lecteurs. Quittons donc ce terrain et voyons comment les philosophes de l'Empire des Fleurs envisagent l'homme dans son activité propre. Nous laissons de côté ce qui concerne la vie du corps, après que nous l'avons vue se former par l'agrégat des éléments du *tsing* sous l'action dominante du principe vital *pek* et se développant par celle du *khi* qui constitue finalement l'âme pensante et voulante.

C'est de cette dernière que nous avons à entretenir nos lecteurs. Ce qui concerne le corps tombe dans le domaine de la physiologie; l'âme seule reste dans le nôtre, à partir de ce point.

Heureusement le sujet qui va nous occuper contient des phénomènes que l'on peut étudier sur le terrain de l'observation; aussi nous allons trouver nos sages chinois beaucoup plus raisonnables et plus logiques que nous ne les avons vus jusqu'ici. On sait du reste que pour tout ce qui touche à la morale, la Chine ancienne s'est montrée de beaucoup supérieure à tous les pays occidentaux et n'a été surpassée que par le christianisme. Aussi la perfection de la morale chinoise antique est un problème qui déroute tous les constructeurs de systèmes et les oblige, pour rester fidèles à leurs idées préconçues, de faire des hypothèses qui vont à l'encontre des faits les mieux établis. Ainsi l'on a été réduit à attribuer à Kong-fou-tze toute la morale des Kings. Singulière échappatoire, qui fait du philosophe chinois un miracle vivant. Celui qui aurait créé de toutes pièces une morale semblable serait certainement le phénomène le plus inexplicable que l'histoire ait jamais présenté. Soutenir pareille chose, c'est vraiment se moquer de la science.

[1] On peut dire du reste que ces définitions et explications varient avec l'idée que se faisaient leurs auteurs de la distinction entre la matière et l'esprit. Penchaient-ils vers le matérialisme, ils donnaient plus d'importance au *Pek*; étaient-ils, au contraire, clairement spiritualistes, le *Hwan* se détachait davantage de toute attenance sensible, matérielle.

CHAPITRE IV.

LE SHEN.

§ 1. — *L'âme et ses facultés.*

Nous ne surprendrons point nos lecteurs quand nous leur dirons qu'ils ne doivent point s'attendre à trouver ici un exposé plus ou moins méthodique du sujet annoncé par le titre de cette section. Jamais les Chinois n'ont imaginé un traité de logique ou de psychologie, une étude systématique de la pensée, des idées, de leur formation, etc. Tout ce que l'on pouvait attendre d'eux et ce qu'ils ont fait, c'est de disserter avec une sagesse relative des opérations de l'esprit. Encore pour découvrir chez leurs philosophes quelque chose qui ressemble à une œuvre de ce genre, devons-nous remonter jusqu'à l'école du Xe siècle. Avant cela nous ne trouverons que des sentences éparses dont la réunion même ne nous mènerait pas loin.

Pour ne point perdre notre temps à glaner çà et là des épis trop peu nombreux pour une gerbe présentable, nous laisserons de côté tous les anciens auteurs et nous irons directement à l'école dont les doctrines règnent encore aujourd'hui, la seule qui puisse nous donner quelque chose qui soit digne de fixer l'attention.

La première question qui préoccupe les sages chinois en ce qui concerne l'homme spirituel, c'est celle de savoir si notre nature est essentiellement bonne par elle-même, si toutes ses tendances par elles-mêmes la porteraient exclusivement au bien.

Le célèbre Meng-tze [1] avait soutenu l'affirmative d'une

[1] Meng-tze, le célèbre disciple de Kong-tze, qui vécut de 371 à 288 et parcourut les cours en prêchant la vertu et le bon gouvernement, insiste en plusieurs endroits de ses écrits sur la bonté originaire de la nature humaine. L'homme, dit-il, a une tendance au bien, comme l'eau à couler vers le bas, mais il peut pervertir cette nature comme on violente l'eau

manière absolue; d'autres affirmaient l'opinion diamétralement opposée. Mais ni l'une ni l'autre ne prévalurent. L'école moderne a pris un terme moyen. Elle reconnaît que la racine de l'âme, sa condition originaire, avant tout exercice de la vie, est bonne et pure; mais elle est comme l'eau de la source la plus limpide qui dès le premier jet rencontre de la terre et autres objets qui la corrompent, altèrent sa pureté primitive et finissent par la rendre boueuse et impropre à l'usage.

La différence est que l'âme peut se dégager de cette terre, repousser les objets étrangers qui attirent à eux ses facultés et corrompent un fond naturellement pur.

La conclusion est qu'il est faux de dire que la pureté et la souillure, le bien et le mal existent également dans l'âme humaine; chacun de nous a l'un ou l'autre en plus ou moins grande abondance, selon sa conduite.

Cette opinion est basée sur ces deux principes que notre nature est un don du ciel qui ne peut rien produire de mauvais par soi-même et que les objets extérieurs, étrangers à notre nature, nous sollicitent, nous portent au mal et finissent par nous corrompre si nous cédons à leur attrait. Il n'est guère d'homme qui n'y cède parfois; aussi l'altération est-elle générale; mais cette altération peut se corriger et la nature peut être rendue, comme l'eau, à sa pureté originaire par l'exercice des vertus. C'est l'œuvre des saints. (Voir le *Sing-ming*, chap. I, *Sing*, la nature.)

Il est encore à remarquer que ce qui se corrompt n'est point la nature en son essence, mais les facultés. En principe, tous

en la faisant remonter vers sa source par des digues, en la frappant, etc. Pour autant que ce sont ses dispositions naturelles, l'homme peut faire le bien; s'il fait le mal, ce n'est pas la faute de ses facultés naturelles. Les vertus ne nous viennent pas du dehors : nous les avons en nous (voir liv. III, 1; VI, 2 et 6).

Certains philosophes, tels que le Kao-tze du livre de Meng-tze, prétendaient que la nature humaine était indifférente, ni bonne ni mauvaise, que tout dépendait pour elle de ses actes, de l'influence des choses extérieures.

les hommes sont égaux, mais les facultés qui proviennent du Khi sont comme lui mêlées de bien et de mal. Malheureusement on ne nous dit point ce que sont ces facultés, en quoi elles consistent et se différencient de la nature, comment elles y subsistent, etc.

Voilà ce qu'est la nature humaine prise dans son universalité; ce qu'elle est particulièrement dans chaque homme, c'est le décret céleste, *ming*, qui le détermine. Ce qui constitue l'homme est donc le *sing* d'abord, « nature universelle commune à tous », puis le *ming* ou ordre divin assignant et conférant à chacun sa part. On rend généralement le mot *ming* par « destin », mais c'est là une expression très inexacte. Ce mot, en effet, signifie un ordre souverain constituant, réglant, conférant une dignité, un pouvoir.

Le caractère correspondant figure une bouche émettant un ordre [1]. L'idée de fatalité en est donc totalement exclue; c'est un décret de la puissance souveraine conférant à l'homme sa part de facultés, de qualités, de vertus, et cette part est déterminée selon la loi rationnelle, ou *li*, qui est inséparable du décret.

Objectivement, ces trois choses se confondent; nature, décret, loi rationnelle, *sing*, *ming* et *li* constituent l'être particulier, sans qu'on puisse les distinguer autrement que mentalement.

Tous les êtres reçoivent leur part de dons naturels; de cette manière-là, nul ne peut en augmenter la quantité; l'homme peut seulement développer ses attributs ou altérer ses qualités.

Le décret céleste ne se borne pas à la première constitution de l'être humain, il le suit dans toutes les phases de son existence, cherchant toujours à le perfectionner; il est la source de ses modifications, *Ming-tche ho hwa*. Toutefois il n'ôte pas la liberté. L'inintelligence, la grossièreté ne sont point le fait

[1] 命. Il est composé de 口, bouche, et 令, ordre, commandement. Tchou-hi le compare à un diplôme de collation d'emploi.

de la nature donnée par le ciel; elles viennent de ce que l'homme ne se vainc pas et ne sait pas développer ses facultés, par suite de la négligence, des passions auxquelles il a cédé, etc. En outre, la conduite des hommes fait souvent modifier les décrets célestes [1].

Voilà donc ce qui compose la partie spirituelle de l'homme, une nature objective générale (*sing*), particularisée, subjectivisée par un décret du ciel (*ming*) porté conformément à la loi de raison (*li*). Cette nature tient de celle du ciel même et du Yang.

Ce qu'est en définitive ce ciel qui distribue ainsi les dons de nature et les tire de son essence, c'est ce qu'il ne faut point demander au philosophe chinois. Il n'en sait rien et ne cherche pas à le découvrir. Mais puisque, à ses yeux, tout est ciel et terre, Yang et Yin, l'esprit de l'homme doit provenir du ciel comme du Yang et participer à leur essence. Vouloir aller au delà, c'est scruter l'insondable.

§ 2. — *Les facultés.*

Ce n'est pas chose facile que de traiter ce point avec méthode. En vain chercherait-on dans les livres chinois une apparence de système ou d'idée d'ensemble. On n'y trouverait que des idées éparses, la plupart confuses, souvent même contradictoires et toujours arrêtées à la surface.

Ainsi le livre consacré à la pensée et au désir dans la grande encyclopédie *Tu-shu-tsiuen-tcheng*, commence par ces sentences commentées : « Se jouer des choses, traiter tout légèrement, détruit la pensée »; « la pensée ne peut atteindre sa plénitude »; que suivent de longs extraits où il est parlé de pensées spéciales envisagées à un point de vue accessoire.

Le *Sing-ming*, qui est fait avec l'intention de donner un traité méthodique, n'est qu'une accumulation de sentences se suivant au hasard. Plus d'une se distingue par leur bizarrerie.

[1] Voir le *Sing-li-tsing-i*. Livre *Sing-ming*, chapitre II.

Nous lisons, par exemple, au paragraphe 1, que le cœur de tout homme est le cœur du ciel et de la terre. Qu'est-ce que le cœur du ciel et surtout celui de la terre? Nos auteurs se gardent bien de nous le dire.

Il est vrai que depuis que le *Tien*, le ciel, a remplacé Shang-ti presque complètement, ce mot désigne la puissance supérieure qui régit le monde et dont le Chinois ne scrute pas la nature.

On pourrait prétendre aussi que « la terre » représente les habitants de notre globe, les hommes, le peuple. Mais l'affirmer serait probablement interpréter trop favorablement une phrase écrite sans que le sens en ait été élucidé.

Quoi qu'il en soit, nous allons tâcher de mettre un peu d'ordre dans ce chaos et de tirer de cette foule de maximes obscures et mal conçues, mal coordonnées, les principes qui les ont inspirées, parfois inconsciemment.

Les philosophes chinois reconnaissent dans l'âme humaine deux facultés distinctes : l'esprit avec les pensées, la volonté avec ses appétitions. Par une confusion que nous ne comprenons guère, ils donnent à ces deux facultés un même organe générateur : *sin*, le cœur. Les anciens Grecs, il est vrai, localisaient bien l'intelligence dans les φρένες. Aux yeux des Chinois, c'étaient les affectus qui engendraient les pensées, comme on le verra plus loin. Qu'est-ce que ce cœur, ce *sin* générateur des idées? Le mot *sin* désigne le cœur de chair qui bat dans la poitrine et le caractère correspondant le figure picturalement [1].

Tcheng-tze, le chef de l'école régnant aujourd'hui, le définit de la manière suivante :

« Le cœur est indivisible, mais on peut l'envisager au point de vue, soit de sa substance, soit de ses actes. Sa substance est chose mystérieuse et immobile; mais quand il agit, il peut scruter la cause de tous les êtres. C'est quand il se manifeste au dehors qu'on peut voir ce qu'il est. »

[1] La figure primitive le représentait plus exactement encore; mais le caractère actuel le dénote suffisamment pour qu'on ne puisse en méconnaître l'origine. Voir p. 36, ligne 11.

Il s'agit donc du principe invisible des pensées, capable de sonder la nature des êtres, mais se dérobant à l'observation tant qu'il ne se manifeste pas par des actes.

« Le principe rationnel du monde (*li*) et le cœur en tant qu'intelligence sont une seule et même chose. » C'est-à-dire que le fondement de l'intelligence, les principes, les idées qui en constituent le fonds et la base ne sont autre chose que le principe rationnel de l'univers.

» Substantiellement, l'intelligence humaine est une portion de l'élément pur et lumineux, régie par le principe rationnel qui s'incarne en elle.

» L'état parfait du cœur-intelligence est dans l'immobilité et le silence; il est alors toute lumière, toute simplicité et unité; semblable au ciel et à la terre, il est intelligent et pur comme les esprits et comme un miroir sans poussière ni image.

» Les pensées naissent du cœur; d'abord le cœur est une souche unique et les pensées, les idées diverses en sortent comme les branches d'une seule racine [1]. »

La notion de l'idée peut être exprimée par plusieurs mots et figurée par plusieurs caractères. Ce sont *i*, *tchi*, *tsing*, *tze*, etc., mais tous ces caractères renferment celui qui représente le cœur.

Tant est profonde et générale chez les Chinois la conviction que le cœur est l'organe de tous les actes humains, de ceux de l'esprit comme de ceux de la volonté. Aussi ce n'est qu'au point de vue des actes qu'ils différencient les *affections* des pensées [2]. Cependant le *Tu-shu-tsih-tcheng* cite deux auteurs obscurs qui placent le siège de la pensée dans la tête.

[1] Voir le *Kuan-Wuh* de Tchang-tze, au *Sing-li-tsing-i*, et le *Sing-ming*, III, § 4. On y lit aussi : « Le cœur est dans le milieu quand il est en silence avant qu'aucun objet n'ait excité ses désirs et l'ait fait sortir de son intérieur. Il peut rester ainsi tant qu'il veut. S'il sort par une appétition et reste conforme aux lois de la sagesse, il est encore en repos, quoique en mouvement, etc. »

[2] Cela vient de ce que, à leurs yeux, tout acte de l'esprit est un mouvement et que tout mouvement doit être excité par un objet agissant sur la faculté affective qui est le cœur.

Parmi les opérations de l'intelligence, ils distinguent seulement l'idée simple (*i*) et la réflexion (*liu*) [1], qu'ils définissent, la première comme s'arrêtant à la surface et la seconde comme approfondissant les notions, la nature.

Notons que le second caractère se distingue du premier par l'adjonction d'un signe qui représente le tigre et pourrait faire allusion aux habitudes de circonspection du terrible animal, mais pourrait aussi n'avoir été choisi que pour indiquer le son. Il se peut aussi que les deux motifs aient influé à la fois. Toutefois la forme la plus ancienne est un peu différente et indécise.

Une courte explication de ces divers termes fera mieux comprendre les idées chinoises.

Tchi 志 est le concept existant à l'intérieur du cœur (c'est-à-dire de l'intelligence, comme nous l'avons vu), dit le *Shuo-wen* (étant dans l'intérieur du cœur, c'est le *tchi*).

C'est un concept déterminé par la pensée, porte le commentaire *Tsou*, de l'*I-li*, au chapitre *Ta-shai*. C'est l'idée personnelle, subjective, opposée à la raison objective, affirme le commentaire *Tsou* du *Li-ki* (chap. *Shao-i*). Le caractère correspondant est formé de la représentation du cœur et du signe 士, qui indique un homme d'étude.

I 意 est le concept manifesté, « ce qui sort du *tchi* », « ce qui en est émis » (voir le *Tcheng-yin*, liv. V). C'est ce que le désir propose à l'attention de l'esprit (voir le *Sou* du Ta-hio au *Li-ki*), mais sans méditation approfondie, sans réflexion ultérieure (voir le *Tsou* du *Li-ki*, chap. *Li-yun*). Nous voyons ici clairement exprimée la conception chinoise de la pensée, fruit de l'appétition, du cœur, siège de l'esprit.

慮 *Liu* est « ce qu'on pense avec délibération (*Shuo-wen*), ce qu'on médite ou calcule. Ce qui requiert le calme parfait de l'esprit » (*ngān*), selon le *Ta-hio*.

[1] Voir les caractères plus bas.

情 *tsing* est plutôt l'affectus, ou la pensée comme produite par une appétition spécialisée.

Tchou-hi donne des trois premiers mots les définitions suivantes :

L'*i* est ce qui sort du cœur, ce que celui-ci émet.

Le *tsing* est ce qui remue le cœur, c'est le mouvement du cœur.

Le *tchi* est ce vers quoi se porte le cœur, mû par une appétition.

Les philosophes chinois discutent gravement et longuement sur la question de savoir si le cœur comprend l'essence de l'esprit et la pensée [1].

Yang-heu-kin soutient l'affirmative. Mais c'est inadmissible, dit Tchou-hi. « L'essence de l'homme (en tant qu'esprit) est la bonté, la justice, l'observation des règles rationnelles et la sagesse pratique. »

Accorder et refuser, affirmer et nier, aimer et haïr sont les actes constitutifs de la pensée.

Le cœur de l'homme est essentiellement intelligent, ajoute notre philosophe; il l'est toujours, quand même il n'a aucune pensée distincte. Il est alors comme le soleil derrière les nuages ou les montagnes de la nuit, imperceptible et néanmoins toute lumière (voir le *Sing-ming*, chapitre du cœur).

Quand l'homme dort, s'il a un rêve, alors il pense comme à l'état de veille. S'il ne rêve point, l'intelligence est toute renfermée en elle-même; elle paraît semblable au bois ou à la pierre, mais ce n'est qu'une apparence.

« Dans le plus profond sommeil même, le cœur n'est pas sans action interne. » Il est alors inconscient sans doute, mais nous ne savons pas la pensée de Tchou-hi à ce sujet, car notre philosophe, embarrassé, recourt à l'éternelle ritournelle de ses congénères, c'est-à-dire à la fatale théorie du Yin et du Yang. Quand l'homme est éveillé, c'est le Yang qui agit en lui; dans l'inaction mentale apparente, c'est le Yin. Or, le Yang rend

[1] Ici *tsing* qui, opposé au cœur, doit être « la pensée ».

l'esprit actif, perspicace, maître de sa nature. Le Yin le laisse lourd, assujetti.

Dès que le Yang reprend, l'activité, qui n'était qu'alourdie et non arrêtée, reparaît et se manifeste par la pensée consciente : car on peut penser sans s'en apercevoir.

L'esprit est parfois éclairé, parfois inintelligent; il ne reste pas toujours dans le même état; il varie principalement sous l'influence des appétitions excitées par les objets extérieurs et auxquelles la pensée s'accommode.

Les saints seuls sont toujours éclairés, toujours sous l'influence du Yang qui les maintient en activité et en lucidité; tandis que le Yin, prédominant, n'éteint pas, il est vrai, toute action mentale, mais grâce à sa lourdeur, à l'obscurité de l'élément qui entretient alors cette action, la rend imperceptible au sujet en qui elle se produit.

En un autre endroit, Tchou-hi définit ainsi la pensée : C'est l'action du cœur se mouvant en tout circulairement (*lun*). Puis il ajoute : L'affectus est ce qui sort du cœur, la pensée est ce qui détermine que telle chose est de telle nature. Ici il prend le mot *i*, « pensée », comme synonyme de *liu*, « réflexion »; ces confusions sont ordinaires chez les Chinois.

Tchi est « ce vers quoi on va directement » (par la pensée). C'est donc l'intention, le but.

I est la recherche circulaire quant à ce but; c'est-à-dire que c'est la réflexion et même la délibération.

Nous passons une foule d'autres explications qui ont plutôt l'air de rêveries que de définitions sérieuses ou même d'essais sérieux. Nous nous sommes déjà arrêtés trop longtemps sur ce point.

Nous devons revenir sur le terme « saint » que nous avons employé en traduisant l'explication de Tchou-hi.

« Saint » est le mot reçu pour traduire le mot chinois *sheng* 聖, mais il serait beaucoup plus exact d'employer celui d' « illuminé ». Le *sheng* n'est pas tant l'homme parvenu à une vertu parfaite, que celui dont l'intelligence a acquis un tel degré de perspicacité qu'elle saisit tout par intuition, sans plus

réfléchir ou étudier. Le *sheng* saisit tout par une simple vue intuitive, à l'encontre du sage qui ne comprend que par des efforts d'intelligence. Le caractère afférent est composé de l'idéogramme du roi avec ceux de l'oreille et de la bouche superposés au premier. De même que l'homme supérieur est qualifié de *Kiun-tze,* « fils de prince », ainsi l'homme à l'intelligence parfaite est censé avoir des oreilles et une bouche de roi; des oreilles qui entendent tout, une bouche qui profère toutes les sages maximes.

Ce qui conduit à rendre *sheng* par « saint », c'est que pour arriver à cette vue intuitive de toutes choses, il faut avoir complètement purifié sa nature, ne plus jamais céder aux attraits de l'extérieur, ce qui implique la sainteté. Quant à l'action de l'intelligence, voici comment elle est expliquée par Hoang-shi :

L'homme [1] est uniquement matière (*khi*), esprit (*shen*) et principe rationnel (*li*). Le principe rationnel est plus pur, plus immatériel [2] que le *shen,* l'esprit; celui-ci l'est plus que le *khi* ou substance qui supporte l'esprit, et le *khi* l'est plus encore que le *hing* ou substance matérielle, sensible. Quand le corps, la substance matérielle est formée, alors l'individu est fixé; le *khi* peut donner la respiration, le froid et le chaud (la vie animale). Quand le *shen,* l'esprit, est (introduit dans les éléments précédents), alors l'homme peut savoir, être éclairé, raisonner. Le principe rationnel présidant à ces opérations, on peut en outre suivre la raison et l'équité (voir le *Sing-ming,* chap. III, § 14).

L'esprit humain reçoit l'intelligence des qualités matérielles,

[1] Ici *shen,* la personne humaine.

[2] Ce principe ne semble pas être personnel; c'est quelque chose comme la loi, *dharma,* des bouddhistes, qui a pour ainsi dire une existence, une action universelle sans substance propre. Le *shen* est ce principe réalisé dans une substance particulière, ce qui paraît une condition inférieure à la rationnabilité universelle. Quant au khi, c'est la substance générale d'où se forme le shen particulier de chaque individu. Ici il semble n'être que l'esprit animal. Tous les penseurs chinois ne sont pas d'accord sur ces divers points.

des êtres extérieurs [1]; des couleurs par les yeux, des sons par les oreilles, etc. (voir le *Kuan-wuh* de Shao-tze, I, 8).

Son intelligence est imparfaite, mais l'homme peut arriver à la perfection de sa nature en la purifiant, la corrigeant de manière à devenir entièrement juste et droit. Quand il en est là, il sait atteindre le plus haut point de l'être intellectuel [2].

Si l'homme sait ainsi parfaire sa nature, connaître le ciel et ne point se préoccuper de choses indignes de lui, il sera bien près de sa perfection, il s'élèvera et pénétrera tous les mystères (voir le *Tcheng-meng* de Tchang-tze, § 48).

§ 3. — *De la mémoire et de l'imagination.*

Je n'ai point rencontré chez les auteurs chinois un passage quelconque traitant de la mémoire; la nature et les opérations de cette précieuse faculté ne semblent pas les avoir préoccupés le moins du monde. Ils n'ont point même de terme spécial qui soit consacré exclusivement à la désigner. Ils emploient pour cela les mots 念 *tchi* (proprement, intention, volonté); *mien* 志, réfléchir, répéter de mémoire, ou *siang* 想 (méditer, penser, désirer) et 記 ou 性; *ki-sing*, mémorial, faculté relatant; *siang* sert le plus souvent à exprimer l'idée de « se rappeler » et le caractère correspondant figure « l'aide, l'assistance du cœur » et dont le sens principal est expliqué par *i-sze* « réfléchir à ce qu'on attend, on espère ».

Hao (好) *ki-sing* signifie une bonne mémoire. Cette expression *ki-sing*, dans laquelle entre le mot « nature », *sing*, et non *tek*, « faculté », nous indique que les Chinois, comme il a été dit plus haut, considèrent le souvenir comme l'œuvre directe de l'essence intellectuelle de l'homme. Mais, nous le savons,

[1] Les êtres extérieurs, sensibles, par leur impression sur les sens, produisent la connaissance des qualités matérielles que l'esprit n'a point par lui-même. Il n'a d'inné que les notions intellectuelles, mais elles le sont obscurément et imparfaitement. L'homme doit parfaire lui-même sa nature intellectuelle.

[2] Littéralement, l'épuiser.

il ne faut pas serrer ces expressions de trop près, ni réclamer des Chinois qu'ils nous disent avec précision ce qu'ils entendent par tel ou tel terme, quelle idée exacte ils se font de ce dont ils parlent. A cette question ils n'auraient pour réponse qu'un silence de surprise et d'embarras, vu qu'ils ne se la sont jamais posée à eux-mêmes. Moins encore parlent-ils de la faculté imaginative; ils ne la distinguent pas de l'idée. Ils ont bien le terme *siang*, image qui sert à désigner les images sensibles internes qui communiquent un objet, un concept à l'esprit [1], mais l'imagination elle-même n'est que « l'ondulation du cœur » ou son « flottement », ou bien la pensée elle-même [2]. Où et comment se forment en nous les images? Comment renaissent-elles sans le concours des objets extérieurs? Ces questions et les autres relatives à ce point sont autant de sujets que les Chinois n'ont pas même entrevus dans leurs spéculations philosophiques. Jusqu'ici, du moins, je n'en ai trouvé nulle trace dans leurs écrits. Le rôle du cerveau comme compagnon et soutien des actes intellectuels leur est entièrement inconnu, comme tout ce qui concerne la psycho-physiologie.

Un traité de logique, quelque élémentaire qu'il puisse être, est une conception qui n'a jamais pu entrer dans l'esprit d'un Chinois. A peine trouve-t-on, par-ci, par-là, quelque notion qui rentre dans cet ordre d'idées.

Voici, par exemple, comment Lie-tze, philosophe taoïste du Ve siècle [3] peut-être A. C., exprime la nécessité d'admettre les conséquences immédiates d'un principe de prémisses. C'est écrit dans le style imagé qui lui est habituel.

Il se suppose à l'école d'un philosophe du nom de Hu-Khiu-

[1] Et qui excite dans le cœur l'appétition ou la répulsion avec les diverses passions et actes qui en proviennent.

[2] Ou 想, *Siang*. Ce que la pensée peut atteindre répond à notre *imaginable*. « Ce qui s'atteint par la pensée » égale l'imagination objective.

[3] L'époque en est incertaine; on a même prétendu qu'il n'a jamais existé. Son livre n'est certainement point de lui pour la majeure partie : c'est une compilation de ses disciples.

tze et lui demande la manière de suivre les conséquences d'un principe : « Tournez-vous vers votre ombre, répondit le maître, et vous comprendrez. » Lie-tze le fit, continue l'auteur, et regarda son ombre. Quand son corps se courbait, l'ombre était aussi courbe; quand il se redressait, l'ombre redevenait droite. La position courbe ou droite suivait le corps et n'avait point son siège dans l'ombre. Ainsi le conséquent réside dans l'antécédent et non dans la personne de l'observateur. Donc quand on veut le conséquent, il faut poser l'antécédent. Le sage agissant de la sorte, voyant l'issue, connaît la cause; considérant le départ, il connaît d'avance l'arrivée [1].

« Quand le principe et la démonstration sont évidents, ne point les suivre, c'est comme de vouloir sortir sans passer par la porte ou cheminer sans chemin.

» Le sage étudie avant tout les causes, et connaissant les effets par la science des causes, il réussit dans ses desseins, il triomphe dans l'argumentation. »

Voilà tout ce que nous avons pu recueillir d'une abondante lecture.

§ 4. — *Du rêve.*

Une dernière question qui a préoccupé les penseurs de l'extrême Orient comme ceux de l'Europe, c'est celle du rêve. Que devient l'intelligence pendant le sommeil? Quel rôle joue-t-elle dans les rêves? C'est ce que se sont demandé bien des philosophes de tous les temps et de tous les pays. Les Chinois n'ont pas été moins frappés de ces singuliers phénomènes que nos docteurs modernes; mais ils ont naturellement résolu le problème d'après leur manière habituelle de penser et de scruter les phénomènes de la nature, et ils ont émis les opinions les plus diverses.

Les anciens ne cherchaient pas bien loin les causes du rêve;

[1] Lie-tze veut démontrer que l'on doit admettre les conséquences d'un principe et que ce qui est conséquence irrécusable, suit le principe en toutes ses applications.

ils se contentaient de les attribuer à l'action extérieure des esprits ; c'était pour eux un produit surnaturel.

Tchuang-tze, le premier, ou l'un des premiers certainement, leur attribua une cause humaine interne. D'après lui, le rêve est le produit de l'action du principe animal ; l'éveil est dû à l'action prépondérante survenant des agents extérieurs. Le principe animal agit sous l'influence du Yang ou élément actif. Le rêve est du reste le fruit des passions; l'homme parfait ne rêve pas et son réveil est sans souci.

Lie-tze y voit l'action du Yin et du Yang dominant alternativement; la nature du rêve dépend du principe qui l'emporte à un moment donné [1].

L'auteur du *Mong-Shu* (Livre des rêves) a imaginé autre chose. Le rêve est une image produite par la substance atomique pure qui s'agite; mais cette image se produit en dehors du corps. Pendant le rêve, le *hwan* et le *pek* quittent le corps et voient des scènes qui se passent au loin même. Les formes que l'on voit ainsi ne sont point perçues par les sens.

Cette promenade extérieure des esprits humains est fréquemment mentionnée par les poètes; par exemple dans les *Rêves d'automne*, *Tsiu-mong*, de Tu-mu ainsi que par Hiang-mu.

Sous les Tangs, Tu-tchen inventa une autre explication. Dans une ode relative à notre sujet, on lit la phrase suivante : « L'esprit est la substance la plus pure du ciel et de la terre ; le rêve est la perfection de l'essence intelligente. » Ce qui n'est pas très clair.

Enfin Shao-tze, de l'école moderne, nous apprend que : L'esprit, l'âme (*shen*) est le maître de l'homme. Tant qu'il

[1] Ce philosophe dit encore : La plénitude ou le vide du corps, son développement ou sa diminution ont pour cause unique la manière dont le ciel et la terre agissent sur les êtres et répondent à leurs besoins. Quand le Yin prédomine alors, dans les rêves, on traverse de grandes eaux, on est saisi de crainte (ces grandes eaux figurent les dangers); si c'est le principe du Yang, on rêve que l'on traverse un grand feu et l'on est brûlé. Quand les deux principes ont une force égale, on rêve de vie et de mal, etc.

veille, il réside dans la rate; dans le sommeil profond, il se tient dans les intestins. Quand on s'éveille, il passe dans le foie; quand on est tout à fait éveillé, il reste dans le cœur.

En voilà assez sans doute de ces explications vides que leurs auteurs ne comprennent certainement point eux-mêmes.

Tous, du reste, admettent l'intervention des esprits dans la production des songes et les pronostics dont ils sont les messagers. Aussi l'Empire avait-il un corps de devins chargé de les interpréter, spécialement ceux du souverain. Ils venaient à cet effet, à des moments réglés, donner au prince l'explication de ses rêves ou lui communiquer ceux qui étaient advenus à l'un ou l'autre personnage en vue et qui semblaient pronostiquer un événement intéressant le sort de l'État [1].

Car, comme tous les peuples de l'antiquité, les Chinois ont toujours cru à l'intervention céleste, à l'action des esprits dans les rêves comme dans tout ce dont on ne comprenait pas l'origine, la cause. Il arrivait sans doute aussi parfois que des rêves avaient une relation apparente avec les faits subséquents, ce qui fortifiait de plus en plus la croyance générale.

Mais en voilà plus qu'il n'en faut sur ce sujet; nous ne sommes point à disserter des croyances populaires. Nous ne voulons pas cependant le quitter sans mentionner encore cette explication de Tchuang-tze, qui paraît la plus raisonnable parmi toutes les autres et que nous lisons au YUEN-KIEN-LEI-HAN, article *Rêves*. « Le rêve est le produit réflexe, opérant sur soi-même, du principe animal *hwan*. L'éveil se fait par l'acte du corps s'ouvrant aux influences extérieures. »

D'autres encore mettent en cause le principe *hwan*.

Je rêvais, dit Tu-mu dans ses *Rêves d'automne*, et mon *hwan* se détacha : *Mong hwan-lün;* et Hiang-mu : Hier soir mon *hwan* a rêvé des immortels. (Voir le *Mong-Shen-Shi*.)

Voilà tout ce que nous avons pu puiser de théories dans les

[1] Voir le *Tcheou-li*, liv. XVII et XXIV, article *Tcheng-mong*. Malheureusement, ce rituel si bien agencé, si parfaitement détaillé est en grande partie une œuvre de fantaisie où l'on ne sait démêler le vrai du faux.

écrits des sages de l'Empire des Fleurs. Nous ne pourrions citer en plus que des sentences détachées, perdues au milieu d'un flot de paroles, d'amplifications le plus souvent étrangères au sujet principal à nos yeux, mais que les Chinois ne considèrent point comme telles, parce qu'ils ne se font guère une idée d'un système plus ou moins bien ordonné. En voici toutefois quelques exemples qui contribueront à faire mieux connaître leur manière de penser et de concevoir les choses.

Au *Ta-hio*, § V, les disciples de Kong-fou-tze font expliquer au Maître comment on peut acquérir la justesse de l'esprit. Pour cela, dit-il, il faut perfectionner ses connaissances en étudiant la nature des êtres. La science ainsi perfectionnée rectifie l'esprit, et l'esprit ainsi éclairé et juste rectifie le cœur.

Au *Kuan-Wuh* de Shang-tze, II, 23, nous lisons :

« Qui a la pensée (*i*) a la parole; quand il y a parole, il y a forme; quand il y a forme, il y a nombre; quand le nombre est arrêté, l'être à forme sensible naît. Quand cette forme naît, la parole est fixée et alors la pensée est claire. Ainsi la forme et le nombre sont comme les filets et les pièges; la parole et la pensée sont comme les poissons et les lièvres que l'on ne pourrait guère prendre sans les filets et les pièges. Ainsi la pensée et la parole ne peuvent se saisir sans la forme et le nombre. Sans la manifestation extérieure réglée par les nombres, la pensée et la parole, même restant à l'intérieur, sont insaisissables. »

Cette sentence implique le contraire de la fameuse maxime aristotélicienne : « Nihil est in intellectu quod non *fuerit* in sensu », « La pensée existe à l'intérieur, mais quand elle ne se manifeste pas par les images ou la parole, elle est insaisissable, elle reste imminente ». C'est là certainement une théorie digne d'attention.

§ 5. — *De la volonté. — Des affectus et des tendances.*

Les philosophes chinois ne semblent pas avoir compris la volonté humaine en tant que faculté de l'âme, puissance d'action spéciale. Ils reconnaissent dans l'homme le cœur,

source des actes intellectuels et volitifs, et quant à ces derniers, ils ne parlent que d'intention (*tchi*, but mobile de la volonté), des désirs, des passions et des rêves. Les mots « volonté, vouloir », dans le sens précis où nous les prenons, n'ont point de correspondant exact en chinois.

D'après le système chinois, le cœur engendre des pensées, ou les objets extérieurs font naître en nous des images, des idées qui produisent des mouvements de tendance, de volition, des passions spéciales. Je ne découvre nulle part l'idée d'une faculté particulière, décrétant l'acte, l'adhésion à une sollicitation intérieure ou extérieure; c'est l'esprit lui-même qui fait cela, ou bien c'est la substance du cœur même.

Ce qui produit immédiatement les affectus, c'est le *tsing* dont il a été parlé plus haut; mais ici ce terme est pris comme désignant, non une substance, mais un premier mouvement.

D'autres, et spécialement Tcheou-tze, emploient dans ce sens le mot *ki* 幾 ou 機 *ki*, qui désigne le ressort secret d'un mécanisme, ce qui fait mouvoir invisiblement [1]. Ce philosophe explique ce terme de la façon suivante :

L'essence pure et vraie est sans mouvement, bien qu'intelligente. Quand elle se meut, sort et pénètre au dehors (pense, réfléchit), c'est l'intelligence; ce qui agit alors, bien que sous forme visible et au sein de l'invisible, c'est l'affectus, *ki*. Celui-ci naît de l'acte.

[1] Meng-tze considérait et distinguait dans la faculté affective le *tchi* et le *khi*. Le *tchi* est le but, l'intention qui entraîne la volonté et détermine l'acte. Le *khi* est la substance qui se meut, entraînée par le *tchi*, ou plutôt la faculté; c'est ce qui semblerait le plus approcher de notre « volonté », car il le distingue du cœur même, de telle façon cependant qu'il concède à Kao-tze ce principe, « que ce qu'on ne trouve pas dans son cœur, on ne doit pas le chercher dans le khi ». Le tchi, l'intention, ajoute-t-il, est le guide du khi; et le khi entretient le corps. L'intention est la chose principale; le khi est accessoire, suit la première. En dominant ses intentions, on ne nuit pas à sa faculté (khi). Ce khi doit être nourri, entretenu par la rectitude et ne nuire en rien. Il doit être accompagné de la justice et de la sagesse, ou bien il dépérit (voir *Meng-tze*, II, partie 1, chapitre II).

Cette essence vraie, parfaitement pure, est intelligente. L'esprit qui correspond à cette essence est d'une nature merveilleuse, incompréhensible, inaccessible aux sens.

L'affectus, infiniment subtil, est obscur, caché, invisible.

Vérité, pureté (au fond), intelligence, affectus en acte, c'est ce qui constitue l'homme parfait, le *saint*.

La règle des actes produits par ces tendances, c'est la rectitude et l'harmonie. Quand les motions sont gouvernées par la justice, la rectitude, c'est la loi d'équité et de sagesse, le *tao*; quand les actes sont harmoniques, conformes au principe interne et non point déterminés par l'attrait des objets extérieurs, c'est la vertu. (Cf. *Tong-shu*, ch. IV-IX.)

Tels sont les principes de Tcheou-tze, qui ne sont pas sans quelque élévation. Dans la substance spirituelle, il reconnait deux genre d'actes, un mouvement de regard, de recherche qui constitue la pensée, la réflexion, et une action sur les êtres 用 *yong* qui constitue la tendance, l'affectus et produit les passions. Il part du principe intelligent pour arriver aux volitions.

Les autres philosophes, comme nous l'avons vu, partent, au contraire, du principe affectif, du cœur (*sin*), et pour eux le moteur des passions est le *tsing* qu'ils définissent : « le principe moteur, le moteur du cœur », ou bien le désir de l'homme, *jin-tchi*.

Chose très remarquable : tandis que tous les caractères figurant des opérations de l'intelligence contiennent l'idéogramme du cœur, la plupart de ceux qui se rapportent aux actes du cœur, de la volition, ont de tout autres figures. (Voir, par exemple, 願 et 欲 désir, etc.)

Du reste, la naissance des volitions et des affectus est expliquée de manières diverses. Voici celle du *Sing-ming*, § 11 : « L'intérieur de l'homme est d'abord dans un repos parfait. La nature, alors toute céleste, est entièrement bonne. Alors les objets extérieurs l'attirant, la mettent en mouvement et les désirs croissent. Ces désirs ne sont pas encore mauvais. Mais le cœur s'étend vers les objets extérieurs, il les saisit et les

perçoit et conséquemment il a pour eux de l'attraction ou de la répulsion. S'il se livre à ces sentiments sans règle ni mesure, son intelligence se laisse entraîner au dehors et ne sait plus rentrer en elle-même. Le principe rationnel s'éteint en lui; l'homme se pervertit; or, ce principe doit régir les désirs et non le contraire [1]. »

§ 6. — *Des diverses passions.*

Les passions ou affections qui naissent du *tsing* et se diversifient selon leur tendance sont au nombre de sept, d'après l'estimation générale. Ce sont : la satisfaction et le déplaisir, la colère [2], la crainte et le désir, la haine et l'amour [3], enfin, la douleur. Elles se partagent ainsi en trois groupes d'éléments opposés comme les *dvandvas* sanscrits, plus un sentiment isolé, la douleur.

Les auteurs du *Tu-shu-tsiuen-tcheng* ont une autre division, à savoir : la satisfaction et la colère; le chagrin et le plaisir, la joie; la compassion douloureuse et la jouissance; la crainte et l'anxiété, la timidité; le doute, le soupçon; à quoi ils ajoutent :

[1] C'est le principe commun à tous les moralistes chinois. L'homme qui veut être vertueux doit commencer par régler son cœur, se vaincre soi-même, modérer ses affections et en user conformément à la droite raison. C'est une maxime répétée et développée dans tous les livres depuis la plus haute antiquité.

Déjà le Shu-king nous apprend que tout homme doit se gouverner, se dominer lui-même en observant les règles de la dignité et de la convenance (voir liv. V, chapitre XXV, p. 9). Le Shi-king vante cette vertu (par exemple, I, V, I). Kong-tze en fait le caractère distinctif de l'homme parfait selon ses théories, c'est-à-dire du Kiun-tze (voir *Lun-Yu*, I, 8, et IX, 24).

[2] Ce mot 怒 *nu* désigne principalement « la colère », mais ici c'est plutôt l'aversion ou le sentiment de déplaisir que nous éprouvons quand quelque chose nous cause du mécontentement; c'est l'opposé de *hi*, contentement, joie.

[3] Indépendant du plaisir ou du déplaisir que cause l'objet de ce sentiment, ce qui distingue ce doublet du premier.

l'erreur, le repentir ou regret, et la patience, le support, l'endurance.

Toutes ces affections sont bonnes en soi ; le mal, en elles, n'est point originaire (disent les auteurs du *Sing-ming*, citant *Tchang-tze*), il provient des circonstances où ces passions exercent leur action, leur objet à un moment donné, l'excès ou l'insuffisance de l'acte, etc. Ainsi la sympathie, la pitié sont choses excellentes, mais avoir pitié, sympathie pour un objet indigne, c'est mal. Être ferme et décidé, c'est bien; l'être quand il ne le faut pas, c'est mal. Bien que ces actes soient mauvais dans ces circonstances, leur principe, la faculté, la passion doit subsister; autrement on ne pourrait plus faire aucun acte. C'est que l'affection sort du principe céleste; le mauvais usage de cette tendance, le choix d'un objet indigne est l'œuvre de l'homme qui n'entache point le principe par l'abus qu'il en fait. C'est comme la faux destinée à couper le grain qui ne devient point mauvaise parce qu'elle aura servi à tuer un homme.

Si le principe céleste était mauvais en soi, il n'y aurait pas moyen d'agir vertueusement. Car ce qui est essentiellement mauvais ne peut produire le bien.

C'est la même pensée que Yang-Hiang exprime en ces termes : « Le principe des choses est bon; avant que les sentiments s'élèvent dans le cœur, joie ou colère, plaisir ou peine, tout y est bon. Quand ces mouvements se produisent, s'ils sont conformes au principe, tout est bon encore. S'ils y sont opposés, alors le mal se produit. Ainsi le mal vient des facultés et non de la source du principe. » (Voir le commentaire du *Sing-ming*, § 3, qui s'étend longuement sur cette idée et ses conséquences [1].) Quant aux circonstances déterminant la nature

[1] Ici revient encore la comparaison de l'eau qui sort pure de sa source, qui se souille en coulant à travers la boue, mais peut reprendre son état primitif quand elle est complètement épurée par une main habile. Donc pour établir solidement, sur la vraie doctrine, la loi des saints, il faut se conformer à la production naturelle de la nature humaine, qui par elle-même ne donnerait que du bon, comme l'eau restée elle-même sans mélange (*Sing-ming*, I, c. fin).

morale d'un acte, le *Sing-ming* cite comme exemple : mettre le feu, tuer un homme. En soi, ce sont des actes coupables; mais si on allume le feu pour cuire le riz, si on exécute légalement un criminel, ces actes sont bons et légitimes (§ 12).

Les actes du cœur sont exprimés fréquemment par ces deux mots : « Il entre et sort » 出 入, *tchut, juh*. Ce doublet est employé communément pour désigner les actes des hommes à l'intérieur de la maison, pour la famille, et au dehors pour les intérêts publics, et d'une manière générale, toute la conduite. Le *Sing-ming* ajoute à ces termes : « On ne sait où il est. » Ceci servirait donc à peindre la mobilité du cœur et l'invisibilité de ses actes. Mais Tchou-hi l'explique de cette façon : « Quand le cœur se maintient en droiture, il est à l'intérieur; quand il se relâche et ne se retient point, il sort. Alors son fondement, qui est bon en soi, se laisse aller au mal comme l'onde courante. S'il n'est pas bien gardé, le cœur humain s'en va comme un radeau emporté par les flots, poussé dans tous les sens; ou bien il ressemble à un miroir suspendu où tous les objets les plus divers viennent se refléter. Qu'ils soient bons ou mauvais, beaux ou laids, le miroir prend toutes leurs formes. »

Les philosophes chinois reconnaissent aussi la double loi qui produit la lutte au sein du cœur humain.

« Dans la poitrine de l'homme, est-il dit au *Sing-ming* (III, § 2), il y a comme deux hommes, *Zho yeū erh jin*. S'ils veulent faire le bien, le mal semble les entraver; s'ils veulent faire le mal, ils ont honte de leur mauvaise disposition. Ces deux hommes ne sont point originairement entre eux; aussi sont-ils en désaccord complet. »

Si l'on sait maintenir pures sa pensée, ses intentions, on ne laisse point troubler, maculer sa substance spirituelle (*khi*). Cela mérite toute attention; car la pensée maculée entraîne de plus en plus au mal.

Les passions ne viennent pas du dehors; elles sortent du dedans, excitées par l'extérieur. Ce sont comme les vagues de l'eau. La nature de l'eau est d'être claire et tranquille comme un miroir. Si elle choque du sable et des pierres, elle devient

inégale et tourbillonne tout autour des obstacles. Si un vent violent passe par-dessus, elle s'élève en vagues contrairement à sa nature. C'est ainsi que dans le cœur de l'homme s'élèvent les tendances mauvaises (*Sing-ming*, III, § 2) par l'impression des objets extérieurs [1]. C'est l'explication reçue en dernier lieu; mais elle n'est pas universellement admise. Et le même livre, au chapitre Ier, nous en donne une et même plusieurs autres sans souci de la contradiction.

D'abord, c'est le *khi* ou substance-fondement de l'être qui est en faute; c'est lui qui contient les bonnes et les mauvaises tendances, le bien et le mal, parce qu'il a à la fois l'élément pur et le trouble. On est sage ou grossier, vertueux ou vicieux, selon qu'on possède plus ou moins de l'élément pur ou du troublé (III, 2) [2].

Un peu plus tard, ce sont les principes vital et matériel (*khi-tchi*) qui sont les coupables, c'est en eux que sont les imperfections, les inégalités de clarté et de force. Dans leurs actes, ils peuvent ajouter des défauts aux vertus, comme la faiblesse, la bassesse à la bonté; ou laisser la honte, la haine se porter sur des objets qui ne doivent point inspirer ces sentiments.

Nous n'entrerons pas dans une discussion plus ou moins approfondie de la nature des diverses passions que nous avons énumérées ci-dessus. Les Chinois, d'ailleurs, ne nous ont donné que de bien maigres renseignements à cet égard. La grande encyclopédie *Tu-shu-tsiuen-tcheng*, qui leur consacre de nombreuses pages, ne contient que des phrases où les termes exprimant ces affections de l'âme sont employés en raison des faits qui y sont relatés. Par exemple : « Tel personnage se réjouit », « tel autre se fâcha », etc. Mais de définitions, point

[1] Nous reconnaissons ici la théorie de Meng-tze que nous avons exposée plus haut (p. 49, note). C'est aussi, chez ce philosophe, le khi qui engendre les passions, mais il semble que Meng-tze prenne ce mot dans un sens assez différent. Pour lui, ce n'est pas l'élément premier, mais la faculté affective.

[2] Mais c'est l'eau elle-même qui se soulève et tourbillonne, comme c'est la faculté affective qui est excitée en elle-même. Ce n'est point un agent extérieur s'ajoutant à la nature humaine.

de trace. Nous nous bornerons donc à dire quelques mots de chacune d'elles.

Khi 喜 désigne la satisfaction que l'on éprouve dans la jouissance d'un objet qui nous plaît, que nous sommes portés à aimer. Le plus souvent cela se rapporte à un plaisir des sens. Le caractère est formé de deux autres désignant la bouche et une troupe de danseurs.

Nu 怒 est la colère accompagnée d'un sentiment de haine pour un objet qui nous cause un mal et dont nous nous éloignons avec répugnance. C'est l'opposé du précédent. Ces termes caractérisent l'attrait par le plaisir et la répulsion par le mal.

Gai 愛 est l'amour, l'affection fruit d'un attrait intérieur provoqué par les belles qualités, les bienfaits et non par le plaisir. C'est l'émanation naturelle du cœur, dit l'auteur du *Shuo-wen*.

Wu 惡, qui lui est opposé, désigne la haine, l'animadversion pour ce qui est laid, mauvais, méchant. La figure représente un cœur mal disposé; 亞 figure le mal.

Gai et *wu* sont deux dispositions, deux sentiments régnant à l'intérieur du cœur; tandis que les deux précédents indiquent des mouvements vers le dehors.

欲 *Yuk* est le désir, l'aspiration vers un objet, abstraction faite de la joie, de la jouissance que l'on peut éprouver en le possédant ou qui en inspire la pensée. C'est ce qui fait sortir le cœur de ce milieu qui est sa norme et sa perfection comme nous le disons plus loin.

懼 *Kü* est la crainte opposée au désir, la crainte d'un mal et aussi l'appréhension, la timidité. L'idéogramme assez singulier est composé du symbole du cœur à gauche, et, à droite, de l'idéogramme de l'oiseau 隹 surmonté de deux yeux. C'est ce qui figure la crainte, la timidité, l'oiseau observant le danger. *Kü* est cette crainte qui fait perdre contenance, *Wuh-shèu-maó*.

Gai, enfin, est le sentiment de la douleur causée spécialement par la perte d'un parent; le bas de la figure représentait jadis un vêtement, le vêtement de deuil. *Gāi* est la douleur et

son expression par les gémissements, les lamentations ainsi que par les paroles de condoléance. C'est le sens principal que lui donne le *Shuo-wen* qui l'explique par 閔, mot désignant spécialement les lamentations qui se font à la porte d'une maison mortuaire.

Pour le Yü-pien, c'est la tristesse produite par une perte, un dommage. Tous les deux ont raison, mais le premier sens est primitif.

Ces sept passions principales sont généralement admises comme telles par les moralistes chinois; c'est la division classique. Nous avons vu que le *Tu-shu-tsieu-tcheng* en a d'autres et emploie quelques autres termes; les deux premiers et le sixième seuls sont admis de part et d'autre.

Aux troisième et quatrième les auteurs de ce livre substituent *Yéu* et *lo*, le chagrin et le plaisir, le contentement du cœur qu'ils font suivre de la compassion et de la joie.

Fei, « la compassion », est ce sentiment du cœur qui le remue et le peine sans paroles ni larmes.

Hue et *i*, « soupçon, doute », impliquent le trouble de l'esprit incertain, anxieux. L'encyclopédie y ajoute en sous-ordre *hoei-ki*, sentiment qui fait éviter, fuir quelque chose, et *mi-wang*, « erreur et oubli ». Les caractères correspondants représentent, pour le premier, la semence emportée par le vent (cheminant); pour le second, le cœur et la mort. L'oubli est la mort morale du cœur.

La sensualité et la gourmandise figurent également dans cette liste. La première se rapporte spécialement à l'inconduite.

Après cela viennent en un même chapitre : l'esprit de tromperie ou l'erreur, l'illusion; puis le repentir et l'attention, la conscience de ses fautes.

Il y a passablement de désordre dans cet assemblage. Le fait de l'erreur, par exemple, y est uni au sentiment du repentir et celui-ci forme l'acte d'une faculté, une passion comme la colère. La *profondeur* des spéculations chinoises dont parlent les sages, ne descend pas jusqu'à cette précision, cette clarté des notions qui préviennent une confusion de ce genre.

En outre, il serait inutile de chercher dans ces longs chapitres de l'encyclopédie, une définition, une explication quelconque de la nature de ces affectus : il n'y en a d'aucune sorte. Tout s'y réduit, comme je l'ai dit plus haut, à des reproductions de textes où ces termes sont employés. La sagacité des compilateurs n'a pas su les faire sortir de ce rôle vulgaire.

Ainsi, au premier chapitre, il rapporte ce passage des annales de Sze-ma-tsien [1], où il est dit que Kong-kong ayant combattu contre Tcho-yong et ayant été vaincu, *s'irrita,* choqua de la tête le mont Pou-tchéou et le renversa, de sorte que les piliers du ciel furent brisés ; puis vient un autre du *Li-ki* qui raconte la joie de Wen-wang lorsqu'il avait appris que son père Wan-ki se portait bien ; etc.

Nous y trouvons cependant des notes de la profondeur de la suivante, empruntées au *Pe hu-tong :*

La joie a son siège à l'oûest et l'aversion à l'est, parce que c'est à l'ouest que tous les êtres reçoivent leur perfection ; de là, la joie, le plaisir ; et c'est à l'est qu'ils prennent naissance, ce qui est cause de colère.

L'auteur s'abstient, non sans raison, de motiver cette assertion étonnante. Nous ne nous chargeons pas de le faire à son défaut. Le lever et le coucher du soleil ont inspiré cette attribution aux points cardinaux témoins de ces scènes grandioses. Mais la naissance des êtres cause de colère, cela passe ma compréhension.

[1] Célèbre historien chinois qui écrivit les annales de la Chine du règne mythique de Hoang-ti (XXVIe siècle) jusqu'en l'an 104 A. C. On l'appelle l'Hérodote chinois.

Kong-kong, être mythique, héros de diverses légendes qu'il serait trop long de raconter. Ici c'est un mauvais génie luttant contre le génie du feu et des régions méridionales.

Wen-wang, souverain de l'État de Tcheou, père de Wou-wang, qui détrôna le tyran Sheou, dernier des Hia, en 1122 A. C., et fonda la dynastie des Tcheou qui régna jusqu'en l'an 255. Wen-wang est cité comme le modèle des fils et des rois. Tous les matins il venait demander des nouvelles de son père, et quand on lui avait dit que Wan-ki se portait bien, il éprouvait une joie immense.

§ 7. — *Du milieu.*

Tchong 中.

Toutes les passions dont nous venons d'expliquer la nature, tendent à exciter dans l'âme, dans le cœur des mouvements momentanés ou prolongés, des tendances, des habitudes qui le font sortir de lui-même et se porter vers les objets extérieurs dont l'action, l'attrait a produit ces motions internes.

Tout cela trouble l'âme et la tire de l'état où sa nature l'appelle et qu'elle ne devrait point quitter si elle veut rester parfaitement intelligente et maîtresse d'elle-même. Cet état est ce qu'on appelle *le milieu, Tchong.*

Qu'est-ce que le *Tchong?* Se fiant à la traduction reçue de ce mot, on le rend universellement par « milieu » et l'on en a conclu que les Chinois comme les stoïciens prêchaient que la vertu consiste dans le milieu : *in medio virtus*, c'est-à-dire dans le milieu entre l'excès et le manque.

C'est une erreur complète; le *tchong* chinois a un tout autre sens que le *medium* des disciples du Portique. L'erreur est d'autant plus incompréhensible que les Chinois se sont donné la peine d'expliquer cent fois quel sens ils attribuent à ce terme.

Déjà dans le début du livre fameux du *Tchong-yong* [1], l'œuvre de Kong-fou-tze ou de ses disciples immédiats, le sens de cette expression était donné avec une précision parfaite : « L'état où aucun sentiment de joie ou de peine, de plaisir ou de colère n'est encore né est ce qu'on appelle *tchong.* » C'est donc, non point « le milieu », mais l'égalité d'âme parfaite.

Cette définition est reprise et développée au *Sing-ming* (chap. III) : « Dans cet état de milieu, l'oreille n'entend rien,

[1] *Tchong-yong.* On s'est habitué à rendre ces termes, à l'exemple de A. Remusat, par *l'invariable milieu.* Legge, plus circonspect, traduit simplement : « la doctrine du moyen », *the doctrine of the mean.* — En réalité, pour signifier invariable milieu, il faudrait Yong-tchong. Tchong-yong signifie : « la pratique habituelle du *Tchong*, du niveau ».

l'œil ne voit rien, bien que le principe de l'ouïe et de la vue subsiste complètement. En cet état, on ne peut atteindre le cœur parce qu'il est sans mouvement, sans manifestation à l'extérieur. Alors on ne peut le scruter, le connaître. Il faut pour cela qu'il fasse un acte de volition ou d'intelligence, car dès qu'il perçoit un objet, il agit, il se meut, toute perception est un mouvement et peut s'apercevoir, s'étudier.

» Ainsi parlait Tcheng-tze, mais ceci n'est point admis généralement. La pensée, la perception intellectuelle ne détruit pas le *Tchong*. Ce n'est que l'affection qui produit cet effet. »

Tel est le *milieu* prétendu des philosophes chinois. Il est vrai que la préface du *Tchong-yong* le définit ainsi :

Puh piēn tchi wéi tchong. Or, d'après Legge, cette phrase signifierait : « N'incliner d'aucun des deux côtés est ce qu'on appelle *tchong* », et ces deux côtés ce sont le trop et le trop peu. Mais cela n'est point. Le savant sinologue a corrigé lui-même son explication dans le vocabulaire du *Tchong-yong*, où il donne à *piēn* le sens unique de *partial*, *pervers*. En effet, c'est là la vraie signification de ce mot, et *puh piēn* est l'absence complète d'*affect* dans un sens quelconque, amour ou haine, joie, plaisir ou colère, etc.

En outre, l'état du *tchong* dans le cœur est souvent figuré par l'eau à la surface parfaitement unie et plane, et les *affects* par le vent qui, soufflant sur le miroir liquide, soulève les vagues et détruit son *tchong*. Rien donc de plus clair que cette explication [1].

Le cœur que ne remue aucune sollicitation extérieure, toujours parfaitement maître de lui-même, est au *tchong*, dans un état d'égalité d'âme parfaite. C'est aussi son état parfait.

Il ne faut pas cependant conclure de là que dès que le cœur sort du milieu il est en un état blâmable, dont il doit se retirer au plus tôt. Naturellement, quand une circonstance quelconque le force à sortir de lui-même, il doit modérer ses passions, ses mouvements, en sorte qu'aucun d'eux n'excède

[1] Voir le *Sing-ming*, chapitre du cœur.

les bornes; quand tout observe la juste mesure, alors l'état du cœur, qui est ainsi ému selon les règles, est appelé du nom de *Ho*, c'est-à-dire « harmonie, juste proportion, concorde et paix ».

C'est ce que disait déjà le *Tchong-yong* et c'est ce que répètent les auteurs du *Sing-ming* avec leurs maîtres Tcheng-tze et Tchou-hi. A ce propos, ils attaquent la morale bouddhique qui montre la perfection dans la contemplation inerte où l'esprit ne voit rien et le cœur ne sent rien; ce qui réduit l'homme au néant moral. Les sages n'enseignent que de se tenir ferme et droit 止, *tchi* = *stare*, et non immobile de cœur et d'esprit, *ting*. Malheureusement les hommes ne savent pas se tenir en cette fermeté, *puh nëng tchi;* mille choses les préoccupent, et quand il survient quelque affaire, ils la prennent trop à cœur et le cœur sort de lui-même. C'est une faute. On ne doit point se livrer ainsi, mais s'exercer avec grand soin à conserver l'unité intérieure. Dans un moment de repos intérieur, une affaire se présente à l'esprit; il faut d'abord examiner s'il faut s'en occuper ou non; en aucun cas, on ne peut écouter ou regarder d'une manière contraire aux bonnes règles.

Au sujet de cet état de *Tchong*, une controverse s'est élevée entre les penseurs chinois. Quelques-uns disent que pour connaître véritablement la nature du cœur, il faut le prendre en cette situation, que c'est seulement alors qu'il est vraiment lui-même et non modifié par l'influence des objets extérieurs dont l'action reçue par le cœur altère sa nature.

A cette raison, Tchou-hi oppose avec justesse que dans ce milieu le cœur est insaisissable par l'esprit; que sa substance échappe à l'observation et que c'est seulement par ses mouvements qu'on peut constater ce qu'il est, de quelles qualités il est doué. « C'est par le mouvement seul, dit Tchou-hi, que l'on peut connaître l'état du repos. » Ceci est dirigé contre les théories du bouddhisme qui enseignaient à se tenir dans ce qu'on appelle « la contemplation immobile ou inerte », sans affections, sans pensée même, anéantissant la vie actuelle.

Au temps où vivait Tchou-hi, c'est-à-dire au XIIe siècle de

notre ère, le bouddhisme était à la mode en Chine, non point la religion de Bouddha, dont on se souciait très peu, mais les théories philosophiques, la prétention à l'illumination subite, à la possession parfaite de la science par la contemplation inerte, l'immersion de l'esprit dans le vide, le néant intellectuel. Système commode de perfectionnement spirituel qui dispensait de la pratique des vertus commandée par les anciens sages.

Parmi le peuple, c'était la doctrine de la métempsycose et des enfers redoutables qui exerçait le plus d'influence.

Tchou-hi se plaint en différents endroits du triomphe de ces idées. Lui-même avait d'abord étudié le bouddhisme avec sympathie, mais il en avait bientôt reconnu le vide et la sottise et il était revenu aux enseignements de Kong-tze et de son école.

A propos du *Niveau*, Tchou-hi cite ces paroles des livres bouddhistes, ou plutôt cette maxime mise en vogue par leurs adeptes :

« Que vous importe la nature bonne ou mauvaise des objets de nos pensées et de nos affections? Si je suis plongé dans la contemplation inerte, je n'ai plus aucun effort à faire. »

Tchou-hi condamne naturellement ce principe destructif de toute morale et lui oppose cette vérité que les objets extérieurs souillent le cœur quand ils l'entraînent vers ce qui est mauvais, impur.

Si dans un moment de repos interne, dit-il, des objets se présentent à votre vue ou à votre ouïe, examinez d'abord ce que c'est. S'ils ne conviennent pas, ne laissez distraire ni vos yeux ni vos oreilles; en aucune circonstance, n'écoutez, ne regardez contrairement aux bonnes règles.

Si l'objet est bon et mérite l'application du cœur, suivez-le momentanément. Mais une fois l'affaire achevée, que votre cœur se retire, s'en détache, se débarrasse des idées étrangères et rentre dans le repos.

Une autre erreur des bouddhistes, c'est de supprimer le cœur en réalité et de ne parler jamais de le corriger, de le rendre à sa nature primitive essentiellement bonne. (Voir le *Sing-ming*, III, §§ 3 à 6.)

Ajoutons en terminant que pour soutenir la thèse du *juste milieu* on a encore argué de la forme du caractère 中 où la barre perpendiculaire semble indiquer cette conception. Mais ces caractères se lisaient anciennement renversés; c'était 丰 où la barre indique la surface plane, le *niveau*.

§ 8. — *Des vertus.*

Les moralistes chinois reconnaissent certaines vertus fondamentales qui comprennent toutes les autres et en sont comme la racine, selon l'expression consacrée. Mais leur nombre et leur nature ne sont pas les mêmes chez tous les philosophes de l'Empire du Milieu. Les uns en admettent cinq; d'autres, quatre; d'autres encore, sept. Mais le nombre le plus généralement reçu est cinq. C'est celui qui figure en tête du chapitre IV du *Sing-ming*, intitulé *Wuh-tchang* ou les cinq principes fixes, perpétuels [1].

Ce sont : la bonté, l'équité, la droiture, la convenance et la sagesse.

Tout être composé de sang et de khi, est-il dit au commencement de ce chapitre, doit posséder ces cinq vertus fondamentales (*Wuh-tchang*). Malheureusement on ne sait pas les développer, les entretenir. Bien plus, les sages eux-mêmes ne les comprennent pas bien. Kong-fou-tze parle de la bonté, mais pas de l'équité. Meng-tze confond ces deux vertus. C'est une erreur funeste; la bonté est comme le corps et l'équité, son action. Ou si l'on veut comparer le tout à un corps, la bonté, est la tête et les quatre vertus [2] en sont les pieds et les mains.

Le *Yi-king* a une autre théorie : il parle de quatre vertus, *teh*, et de leur principe, *yuen;* mais nous sommes avertis que ce *yuen* est la bonté du *Sing-ming* et les quatre *teh* correspondent

[1] 仁 *jin*, bonté; 義 *i*, équité; 禮 *li*, convenance, rites; 知 *chit*, sagesse, science, et 信 *sin*, droiture, sincérité.

[2] Ici les auteurs changent d'expression; ce n'est plus *shang*, mais *tuan*, principes fondamentaux.

à ses quatre *shangs*. Quant à la nature intrinsèque des quatre principes ou vertus, le même livre nous apprend que la comparaison des quatre membres s'applique également ici. De même que les mains et les bras ne sont pas les principes d'activité du corps, mais seulement les moyens d'user de celle-ci, des adjudants du corps, de même les quatre vertus secondaires ne sont point les principes d'activité du cœur, mais seulement ses agents, ses instruments. Il est faux en outre que les cinq vertus soient produites par le principe-agent extérieur, comme les cinq espèces de céréales par le Yang. L'effluve du Yang agissant en dehors de lui, c'est le *tsing*, « la pensée, source de passion ». La vraie comparaison est celle-ci :

Le cœur est la semence, la puissance génératrice est la bonté, les vertus sont les différents grains produits de la semence par cette puissance. Le Yang, lui, illumine l'intelligence et lui fait saisir les concepts, la nature des objets qui provoquent les actes de vertu.

Voilà donc ce que sont les vertus et quel est leur rôle respectif.

Tâchons maintenant de déterminer la nature spéciale de chacune d'elles. Nous nous occuperons d'abord de l'école moderne; puis nous dirons en terminant quelques mots des systèmes confucien et taoïste. Nous devons commencer par « la bonté », qui est la reine et la racine des autres vertus. A tout seigneur, tout honneur.

Qu'est-ce donc que la bonté [1]? Cela est vivement controversé. Examinons d'abord le caractère qui la figure. Nous le trouverons composé de 亻, abrégé de celui qui représente l'homme, et 二, le chiffre 2. Cela représente donc les rapports qui doivent unir les hommes entre eux [2], ce qui est fort vague. En raison de cet idéogramme, on rend généralement ce terme par « humanité »; mais c'est là rendre la figure et non le sens.

[1] *Jin* 仁.

[2] Les égards dus aux autres, *regards for others*, dit Wells Williams, expression inadéquate.

La *jin* est beaucoup plus étendue que ce que nous entendons par humanité, « humanity ».

Le *Li-ki*, au chapitre *Li-yun*, la dépeint ainsi : c'est la racine, la base de l'équité, le substratum de la concorde et de la condescendance ; qui la possède observe les lois du respect[1]. L'*Erh-Ya* n'a que ce mot : « support, condescendance », (忍) ce qui est évidemment trop restreint.

Jin est toujours rendu en mandchou par *gôsin*, qui signifie « bonté, bienveillance, affection ». Mais ce terme désigne encore quelque chose de plus, car le *Sing-ming* condamne la définition du philosophe Han-Yu, conçue en ces termes : « La *jin* est l'affection, la compassion (*gai*) universelle. » Cette dernière vertu y est comprise sans doute, mais ce n'est pas toute la bonté, ajoutent nos auteurs. De même, sans « la bonté » il n'y a ni savoir ni intelligence vraie, mais la bonté n'est point cette double qualité.

La loi de la bonté, c'est la droite équité (公 *Kong*), mais la bonté ne se résume pas dans cette justice. L'homme sincèrement juste est bon, impartial et se préoccupe des autres êtres comme de lui-même ; il sait être vaillant, aimant et compatissant pour tous.

Si la bonté était parfaite, le ciel et la terre seraient comme un seul corps où toutes les parties s'entr'aiment et s'entr'aident ; car tous les êtres en seraient comme les membres. Le saint (*sheng*) est la perfection de la bonté ; lui seul sait ainsi former son cœur ; or, c'est là tout l'homme.

La bonté (*Jin*) dont nous parlons est donc cette vertu qui porte l'homme à l'amour, à la compassion pour tous comme pour soi-même et qui dans ses actes se règle d'après les principes de la plus droite équité. On est *bon*, dans ce sens, quand on n'a dans le cœur que des sentiments vertueux, charitables, compatissants et justes, et ces sentiments doivent s'étendre à tous les hommes, si pas à tous les êtres.

Le *Sing-ming* termine par cet aphorisme, qui ne manque

[1] *Tsün*, ce qui signifie aussi « est respectable ».

pas de profondeur : La vérité est la loi des décrets célestes; l'égalité, l'absence de passion désordonnée est la loi de la nature; la bonté est la loi du cœur.

La bonté, est-il encore dit, implique les autres vertus et quand l'affectus est réglé par ses émanations : l'affection, le respect, la convenance, la concorde et l'observation des distinctions, le cœur pénètre tout, opère tout.

Pour faire régner en soi la bonté, il faut se vaincre soi-même [1] et observer toutes les règles des rapports [2] avec les autres hommes.

Tous les hommes, les saints exceptés, ont laissé leur nature, leurs *affectus* se corrompre. Pour la restaurer en l'état de bonté, il faut se vaincre, étouffer tout sentiment personnel, être grave, modeste, attentif et soigneux, juste, fidèle et bienveillant; ainsi la nature céleste de notre cœur se relèvera de son abattement et se purifiera de ses souillures.

On voit que le mot « humanité » rend très mal la « bonté » des Chinois. Il est d'autant plus inexact que cette bonté doit s'étendre jusqu'aux animaux; car il dit expressément que la bonté en l'homme aime l'homme et rend service aux êtres (animés ou non) [3].

Mais en voilà assez dit de la « bonté ». Nous nous y sommes arrêté assez longtemps à cause de l'importance que les Chinois attachent à cette idée et des longs développements qu'ils donnent à son explication. Les autres vertus nous retiendront moins de temps.

§ 9. — *De l'équité*, I.

Après la bonté, l'équité occupe parmi les vertus chinoises un rang élevé au-dessus de toutes les autres. Aussi dit-on que la bonté et l'équité sont les deux grands principes qui doivent

[1] 克己.

[2] *Li;* ce qu'on appelle « les rites ».

[3] *Gai jin li wuh. Wuh* peut désigner les animaux, les êtres vivants ou bien tous les êtres.

être pratiqués et honorés. Qu'est-ce donc que cette équité tant prisée par nos philosophes? D'accord sur l'importance de cette vertu, ils ne s'entendent plus quand il s'agit d'en définir la nature. D'après le *Shuo-wen*, c'est le respect de soi-même, la dignité; ce qui n'est certainement pas le sens principal. Aussi le commentaire *tchou* de ce dictionnaire ajoute que I est égal à *Shen* 善, qui indique la perfection de la nature, tout ce qui est bien. Pour le *Sing-ming*, c'est le synonyme de *i* 宜 expliqué par : qui règle toute chose et traite tous les êtres de manière à ce que chacun ait son dû.

Ailleurs encore nous trouverons des définitions différentes : c'est par le *i* que l'on fait faire à chacun ce qui est de son devoir.

Nous laisserons de côté d'autres définitions qui ont pour objet des sens différents que possède ce mot comme tant d'autres et qui n'ont rien de commun avec notre vertu.

De ce qui précède, il résulte que cet *i* est la justice distributive, l'équité qui donne à chacun ce qui lui revient, sans partialité ni faveur.

Les penseurs chinois discutent gravement sur les rapports des deux premières vertus avec les deux principes cosmiques, le Yang et le Yin. Les uns disent que la justice étant un principe fort, doit appartenir au Yang, et la bonté, naturellement faible, provient du Yin. Mais les docteurs modernes répliquent que la justice a des actes forts, tels que rechercher, décréter, et d'autres faibles, tels que penser, réfléchir, se plier, etc. Elle ressort donc des deux principes.

La justice est la règle d'action de la nature dont la bonté est la manifestation. Aimer, c'est la bonté; aimer ses père et mère, ses autres parents, ses amis, chacun selon son rang et son droit à l'affection, c'est la justice.

Avant tout acte, la justice et les autres vertus existent dans la substance de la bonté, et elles proviennent de là avec toutes leurs variétés.

La bonté et la justice sont les principes suprêmes. Le *Li-ki*

les compare aux deux principaux vents de l'atmosphère. Le souffle doux et bénin vient probablement du sud-est : c'est le souffle de la bonté du ciel et de la terre. Le souffle froid et pernicieux domine au nord-ouest : c'est le souffle de la justice du ciel et de la terre.

La bonté est la manifestation de la nature; la justice est sa règle d'action.

Les philosophes chinois varient ce thème à l'infini ; nous ne les suivrons pas dans cet exercice.

§ 10. — *Des lis.*

Le mot *li* ne désigne pas seulement les rites religieux, comme le mot « rites » semblerait l'indiquer; il a, en chinois, un sens beaucoup plus étendu, et sous ce terme on comprend toutes les règles qui dirigent les actes des hommes, soit dans leurs rapports avec les esprits et les autres humains, soit en ce qui concerne la conduite, l'attitude, le maintien de chacun pour soi-même [1].

Les dictionnaires varient leurs explications à cause de la multiplicité des idées contenues dans cette notion générale.

Le *Shuo-wen* (du Ier siècle de notre ère) n'envisage que le côté religieux de ces règles. Le *Shih-ming* y voit la distinction des rangs. Mais les livres confucéens nous apprennent que dès la plus haute antiquité, les *lis* comprenaient tout ce que nous venons de citer comme leur appartenant.

Ces règles avaient fait la sagesse des princes et leur bon gouvernement, comme la soumission, la fidélité et le bonheur des peuples. Tombées plus ou moins en désuétude pendant les époques de troubles et de guerres civiles qui désolèrent l'Empire, elles devaient être restaurées à tout prix. C'était là la principale préoccupation de Kong-tze, l'objet de ses enseigne-

[1] Primitivement les *lis* ne comprenaient que les cérémonies religieuses, car le caractère correspondant est formé de deux autres désignant les esprits et l'abondance obtenue par les sacrifices et les prières.

ments, le but de tous ses efforts. L'école taoïque ne leur attribuait pas moins d'importance ni d'efficacité.

Diriger les affaires, est-il dit au livre de Wen-tze, chapitre XI, doit se faire en suivant les rites, en pratiquant la bonté et la justice (*hing i jin*).

Comme on le voit, dans les anciens rituels, tous les actes de la vie, les plus simples même, étaient réglés par les *lis*. Ils prescrivaient la manière de s'asseoir, de présenter un objet, de tenir une conversation, de faire une visite, etc., etc. [1], tout comme de paraître à la cour et d'offrir les sacrifices.

En tant que vertu, le *li* était la disposition à se conformer aux règles des actes. On comprend l'importance que nos philosophes y attachaient, puisque de leur observation dépendaient le bonheur de chacun et le salut de l'État. Les *lis* sont la conséquence et les règles de la nature, du cœur; on doit les connaître et les étudier avec soin; on doit former les cœurs à leur respect.

Les sages ont créé les rites, porte le *Li-ki*, I, 5, § 22, pour instruire les hommes et faire en sorte que, maîtres d'eux-mêmes et de leurs passions, il sachent se distinguer des animaux.

L'homme qui observe les rites est en sécurité; celui qui les

[1] Les règles de la conduite privée sont exposées principalement dans les livres I et X du *Li-ki* et dans la *Siao-hio* de Tchou-hi (voir ma traduction dans les *Annales du Musée Guimet*, t. XX). Ce sont ces rites, ces règles anciennes que Kong-tze cherchait avant tout à rétablir, à faire pratiquer. Son respect pour ces usages était tel que dans sa bouche : « C'est un li » avait autant de valeur que dans celle d'un chrétien la phrase : « C'est un dogme ».

Voici quelques exemples des rites privés.

« Ne vous asseyez pas sur une chaise qui n'est pas droite. Ne vous tenez pas de travers en écoutant; en répondant, ne parlez pas haut, ne regardez pas à droite et à gauche. Marchant, ne prenez pas de grands airs; arrêté, ne vous tenez pas de travers. Assis, n'écartez pas les jambes. Couché, ne vous mettez pas sur le ventre. Ne laissez pas pendre vos cheveux sans ordre. En travaillant, ne vous dénudez pas la poitrine, » etc. (voir *Siao-hio*, liv. III, § 2).

viole, court des dangers continuels. Aussi ne doit-on jamais négliger leur enseignement.

Les rites ne sont pas de vaines formules, dit le sage; ce sont les moyens de former les caractères, de développer les vertus dans les cœurs, de rendre les maîtres bons et justes, les sujets fidèles et dévoués, de maintenir l'ordre dans l'État et dans la famille, de conserver le respect pour Dieu et les esprits. C'est par eux qu'on sait garder le *milieu* (*tchong*), l'égalité d'âme, que la paix règne à l'extérieur et dans le cœur de l'homme.

Le livre VIII nous peint mieux encore l'utilité des rites : « C'est l'instrument qui forme les caractères, qui écarte de l'homme toute méchanceté et développe ce que sa nature a de bon. Par eux, l'homme est bien réglé à l'intérieur et ses rapports extérieurs sont ce qu'ils doivent être, etc., etc. »

Kong-tze et les anciens sages qui avaient les rites en si haute estime, qui inséraient dans leurs traités de morale ces règles de la civilité et de la convenance que nous observons sans qu'elles soient écrites, n'entendaient pas se borner à régler extérieurement les actes, leur but dernier était le cœur et ses vertus. Malheureusement la multiplicité même de ces prescriptions et l'affaiblissement du sentiment religieux ont fait des Chinois un peuple chez qui le décorum extérieur ne sert qu'à mieux cacher les défauts du cœur.

§ 11. — *Tchi, la sagesse.*

Les auteurs chinois ne s'occupent que très peu de cette vertu, bien qu'ils la mentionnent assez souvent. *Tchi,* d'après le *Shuo-wen,* c'est l'intelligence, la perspicacité de l'esprit qui comprend les vérités, les sentences; pour le *Shih-ming,* c'est l'omniscience; pour Sun-tze, c'est le discernement qui saisit les rapports des êtres, des idées.

A notre point de vue, c'est la sagesse de la conduite, l'intelligence des principes et la volonté de les suivre dans la pratique de la vie. Les Chinois, gens essentiellement pratiques, la tiennent en haute estime. C'est le complément de la bonté et de la

justice, est-il dit au *Sing-ming*; l'accord de la bonté et de la sagesse est le pivot de toutes les actions, la condition de tous les succès.

La sagesse recueille et rassemble, distingue et compare. Elle fait reconnaître le oui et le non, le pour et le contre sans qu'on ait besoin d'exercice.

Le caractère qui correspond au mot *tchi* est formé de deux autres qui figurent la connaissance, la science et la clarté; c'est donc la connaissance claire, intuitive, naturelle, et non point celle acquise par l'étude, le raisonnement.

On voit par ce nouvel exemple comment les penseurs chinois confondent l'esprit et le cœur, l'intelligence et la volonté, puisqu'ils rangent la connaissance, la sagesse parmi les vertus morales et qu'ils l'envisagent, non pas tant comme réglant la conduite, que comme éclairant l'intelligence. C'est de la même façon que, pour eux, le saint est celui qui sait tout sans rien apprendre, qui connaît, qui apprécie tout sans discours intellectuel mental. Mais on n'en arrive point là sans exercice, et avant d'acquérir la plénitude de la *tchi* ou science, il faut en général passer par le degré des *hien*, ou sages qui ont acquis leurs lumières par leurs efforts.

Les livres chinois ne nous en apprennent pas davantage concernant la quatrième vertu; on y trouvera bien encore de longues phrases énumérant ses qualités externes, ses effets prodigieux, mais rien qui nous en fasse mieux connaître la vraie nature. Pénétrer jusqu'à l'essence des choses, jusqu'à l'analyse interne d'un concept, c'est ce qu'un esprit chinois ne peut faire que bien rarement; ses amplifications sont sans intérêt pour nous. Notons seulement que la sagesse appartient à l'élément passif Yin, ainsi que la justice; tandis que la bonté et les rites proviennent de l'élément actif Yang. Cette bizarre attribution et distribution a pour cause l'obligation imposée à tout bon Chinois de répartir l'univers entre ces deux éléments cosmiques. Au fond, cela indique que l'on reconnaît plus d'exigence, d'activité de la part des deux vertus du Yang, et plus de raisonnement, de spéculation du côté des deux autres.

§ 12. — *La droiture, Kong.*

Ici encore nous rencontrons des divergences d'opinion, mais elles n'ont pas assez d'importance pour que nous nous y arrêtions longtemps. Les plus anciens lexiques expliquent le caractère comme formé par l'abréviation de deux autres dont le supérieur figure « le dos de l'homme » et l'inférieur idéalise l'égoïsme. *Kong* serait donc la haine de l'égoïsme, l'absence d'égoïsme. Il est vrai que la forme la plus ancienne ne peut guère être expliquée de cette manière; mais cela n'empêche qu'en la transformant de cette façon-là, les créateurs de l'écriture actuelle ont attesté le sens réel de ce mot. C'était, en effet, celui que lui donnait déjà Han-tze [1] au IIIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire à une époque où l'écriture n'était encore qu'une légère modification des signes primitifs. « Tourner le dos, s'opposer à l'égoïsme, c'est le *Kong* », dit ce philosophe. Aussi l'*El-ya*, dictionnaire antérieur à notre ère, définit *Kong* : *Wu-sze*, l'absence d'égoïsme. Pour le *Yü-pien*, c'est « l'égalité parfaite » 方平 *fang-pin*, ou, comme dit le *Shuo-Wen* : la distribution parfaitement égale, *pin-fen*.

Ce même mot a encore un autre sens qui n'intéresse pas directement notre sujet, mais qui mérite cependant d'être noté. Le mot *Kong* a été employé pour désigner le premier rang de la noblesse inférieure au rang de chef d'État princier. On le rend généralement par « duc », quelque singulière que soit cette assimilation. Cette extension de sens prouve même encore la réalité de l'explication donnée ci-dessus. Le chef des nobles doit avant tout être *Kong*, c'est-à-dire juste et désintéressé.

Ainsi, pour le Chinois, le premier noble féodal n'est pas le *dux*, « le chef militaire », mais « le juste ».

Notre dernière vertu est donc, en somme, cette droiture, cette honnêteté, cette rectitude du cœur qui fait qu'on n'est

[1] Aussi 正 *tcheng*, la rectitude.

point sensible aux considérations du propre intérêt, mais qu'on suit avant tout le dictamen de toutes les vertus, quelles que puissent en être les conséquences personnelles.

En quoi diffère cette vertu de la bonté et de la justice?

La rectitude, *kong*, dit Tcheng-tze, donne le corps aux autres vertus; elle est pour elles ce que la terre est pour les autres éléments; sans la terre, les quatre autres éléments ne pourraient subsister faute de base; sans la rectitude, les autres vertus manquent de réalité, les rites seraient de l'hypocrisie, la sagesse ne servirait que des intérêts égoïstes, la justice pourrait dégénérer en rigueur ou pécher par des vues personnelles, la bonté manquerait des règles, des limites nécessaires.

La rectitude a deux vertus subsidiaires et auxiliaires, nécessaires à son plein exercice. Ce sont « la sincérité » 忠 *tchong* [1], opposée à toute fausseté, à toute infidélité cachée, et « la véracité » 信 *sin* [2], la fidélité à sa parole.

A l'observation des rites (*li*) est annexée une autre vertu dont les sages chinois recommandent constamment la pratique. C'est « le respect », *King* 敬 qui porte le cœur à respecter tous les hommes, je dirais même tous les êtres, et à les traiter avec toute la considération qui est due à chaque classe, à chaque rang, à chaque âge, à chaque vertu.

Le respect est dû à Dieu et aux esprits, d'abord pour eux-mêmes, puis à tous les êtres sous le ciel, comme les créations du ciel; aux hommes spécialement comme les œuvres les plus parfaites des puissances célestes.

Le respect s'exprime aussi par le mot *Kong* dont le caractère figuratif représente le cœur et l'universalité; c'est la disposition du cœur à l'égard de tous les êtres. Quant à l'idéogramme du *King*, il est formé d'une manière assez curieuse. Dans sa

[1] Caractère formé de « cœur » et de « milieu », cœur sans partialité, droit et sincère, n'inclinant ni à droite, ni à gauche.

[2] Formé de « homme » et « parole ». C'est la parole de l'homme parfait qui ne trompe jamais.

forme primitive, tout ne s'explique point clairement, mais on y distingue le cœur et la bouche à côté d'une main qui tient une baguette. Cela indique la contrainte imposée par le respect aux pensées et aux paroles.

Les deux termes *king* et *kong* s'emploient souvent indifféremment. Cependant le premier se réfère principalement aux sentiments, aux mouvements internes; le second, aux actes extérieurs. *Kong* prend corps à l'extérieur, porte le *Sing-ming*, chapitre IX, et *king* domine à l'intérieur : *Kong hing yü wai; king tchu yü tchong* [1]. C'est lui qui parfait l'homme en lui-même. Le *king* le fait agir, conduire les affaires d'une manière excellente. Le respect intérieur doit commencer l'éducation; l'extérieur complète, achève la vertu.

Le respect comprend la modestie, la retenue, la domination de soi-même, la disposition à céder aux autres, qui sont autant de vertus auxiliaires. Le *Tso-tchuen* va jusqu'à dire que le respect est « la réunion de toutes les vertus », *Kong teh tchi tsih.*

Le respect intérieur rend craintif et prudent; le respect extérieur, *Kong*, fait délibérer avec prudence; bien différents des sentiments inspirés par la force et la sévérité qui détruisent et dispersent.

La bonté a aussi ses qualités subordonnées dont les principales sont : l'affection, la bienveillance et la compassion.

L'affection est le sentiment intime qui porte le cœur à se plaire en l'objet aimé; la bienveillance le dispose à faire du bien à autrui, comme la compassion à s'attrister de ses maux et à chercher à les soulager.

Nous n'entrerons point dans de plus amples détails à ce sujet. Ce n'est point un traité de morale que nous avons entrepris ici, et si nous avons exposé ce qui concerne la nature générale des vertus fondamentales, c'est que celles-ci sont, aux yeux des Chinois, non point tant des qualités morales que des

[1] Le Tchou du Li-ki ajoute : Dans la forme corporelle, c est le kong; dans le cœur, c'est le king.

facultés aussi bien mentales que volitives et que nous avons dû les considérer comme des produits directs de la nature, de la substance humaine.

Nous avons énuméré cinq vertus cardinales; nous avons vu que d'autres n'en reconnaissaient que quatre, parce qu'ils font rentrer la droiture (*kong*) dans l'équité. Le choix du nombre a du reste quelque chose de mystique. Les uns veulent cinq vertus, parce qu'il y a cinq éléments; les autres se contentent de quatre, à cause des quatre principes de l'existence [1].

Les philosophes taoïsants, tels que Wen-tze, en distinguent quatre également; mais ce sont *teh*, la vertu [2]; *jin*, la bonté; *i*, la justice, et *li*, le respect des rites. Ils les définissent de la manière suivante :

La *vertu*, c'est entretenir, favoriser, faire croître, rendre service à tous sans partialité, unir son action à celle du ciel et de la terre.

La *bonté*, c'est, étant supérieur, ne point faire état de ses bonnes actions; étant inférieur, ne point rougir de son humilité; ne point donner tous ses soins aux grands, en négligeant les petits; aimer tous les hommes sans vue égoïste; enfin, persister dans ces sentiments sans jamais faillir.

La *justice*, c'est, étant supérieur, protéger les faibles; étant inférieur, garder la juste mesure; en cherchant à pénétrer toute chose, ne point pervertir sa pensée; épuisé, réduit à l'extrémité même, ne point changer, mais garder la juste règle; se conformer au droit sans égoïsme ni fausseté.

L'*amour des rites*, c'est, étant supérieur, rester déférent, digne et grave; étant inférieur, garder son rang, le respect dû aux autres, céder, se maintenir souple, être en ce monde comme une femme, se tenir modestement, comme n'osant pas, s'estimant incapable.

[1] Le commencement, la croissance, la solidification et l'achèvement.

[2] Il faudrait un autre terme pour rendre ce mot. *Teh* est le synonyme de *virtus* dans le sens de puissance d'agir. On pourrait dire : l'action vertueuse.

Voici le rôle respectif de ces quatre vertus :

Lorsque les êtres sont nés, produits par la puissance créatrice, l'activité vertueuse les entretient, la bonté les fait aimer, la justice les rend droits et justes; les rites leur inspirent le respect[1]. Sans entretien, point de croissance, point de développement; sans affection, point de perfectionnement; sans rectitude, point de progrès durable; sans respect, sans estime, point d'honneur, point d'élévation. (Voir *Wen-tze*, V, § 4.)

Ailleurs, Wen-tze reconnaît dix vertus, ou, comme il les appelle, dix choses à garder, à maintenir en soi. Ce sont :

1. Le vide du cœur qui ne s'attache à rien, mais embrasse la vertu, s'harmonise avec l'univers et imite le ciel; la mort et la vie, la bonne et la mauvaise fortune lui sont indifférentes. Il parvient ainsi à la plus haute spiritualité.

2. L'absence de tout ce qui est contraire à la nature; ce qui rend l'intelligence parfaitement lucide.

3. L'égalité d'âme.

4. La sagesse qui se conforme aux faits, aux changements.

5. La pureté de l'élément humain, spécialement de l'esprit *Shen*, qui rend la pensée calme, égale, la volonté portée au bien.

6. La rectitude.

7. Le calme, le repos intérieur, qui arrête tout trouble du cœur et réprime les agitations causées par les objets extérieurs.

8. L'esprit de soumission aux lois de la nature, c'est-à-dire du ciel qui produit et règle tout.

9. L'esprit de faiblesse 弱, c'est-à-dire ce sentiment qui porte à ne point vouloir dominer ni user de force.

10. La simplicité qui rend la nature conforme à la loi rationnelle par l'absence d'élément étranger dans le cœur et l'esprit, qui détache le cœur des biens terrestres alors même qu'on en possède abondamment, qui détruit l'agitation tendant à l'action pour elle-même, restant toujours le même au milieu des mouvements, des changements perpétuels de l'extérieur.

[1] Qui les fait respecter.

Il n'y a point là, sans doute, une classification bien régulière, et plusieurs vertus se ressemblent trop pour former des catégories séparées. Mais la stricte logique n'est point le fort des Chinois. Il suffit pour eux d'une différence quelconque, fût-elle même accessoire, pour qu'ils croient devoir former une catégorie spéciale. Aussi, dans leurs dissertations philosophiques, il règne toujours plus ou moins de confusion, et systématiser leurs élucubrations serait souvent une chose fort difficile.

Des philosophes confucéens eux-mêmes, du genre de Tchou-hi, se bornent aux quatre vertus, laissant de côté la droiture parce qu'il leur faut le nombre *quatre* pour rapprocher les vertus de ce qu'ils appellent les quatre principes fondamentaux des êtres : le commencement, le développement, l'affermissement et l'achèvement parfait, comme aussi des quatre saisons, modèles de toute action au ciel et sur la terre. (Voir la *Siao-hio*, de Tchou-hi, liv. I, init., et le *Tsieh-yao-tchuen*, résumé des principes de Tchou-hi, chap. I.)

Le printemps n'a que l'élément d'une chaleur douce et agréable, dit ce philosophe; c'est là l'aspect et le modèle de « la bonté ».

La justice a la force, la chaleur de l'été; les rites ont la bonne ordonnance de l'automne et la sagesse, le froid, la gravité de l'hiver. Le rite est la manifestation de la bonté comme l'automne manifeste les fruits du printemps, de la semaille, etc. La sagesse est le fond caché de la justice, comme l'hiver fait renfermer les trésors recueillis et les fait dérober aux regards envieux, au vol [1].

[1] Il y a encore d'autres systèmes moins importants qui ne connaissent que quatre vertus fondamentales, mais en partie différentes de celles que nous avons énumérées ci-dessus. Citons seulement celui des quatre *Wei* ou points cardinaux, extrêmes, à savoir *li*, *i*, *lien* et *tchi*. Les deux premiers noms sont connus (voir pp. 81, 83 ; le troisième 廉 *lien*, correspond, quant au sens et à l'étymologie, à notre « intégrité », et le quatrième 恥 désigne proprement le sentiment qui fait rougir, qui rend honteux de ses fautes, de ses erreurs et détermine à s'en corriger. C'est

Nous avons cité ce trait à titre de curiosité. Nous croyons avoir épuisé le sujet en ce qui concerne les principes anthropologiques ; il nous reste à dire un mot des fins dernières de l'homme.

CHAPITRE V.

ESCHATOLOGIE CHINOISE.

Nous ne pouvons terminer un aperçu d'anthropologie sans dire un mot *ex-professo* du sort de l'homme après cette vie. En ce qui concerne la philosophie chinoise, cette matière ne peut prêter à de longs développements. La plupart des auteurs chinois n'en disent rien. Ce que l'on peut recueillir dans quelques rares traités a déjà été indiqué au commencement de cette étude et consiste en quelques courtes notions très vagues et très superficielles.

Les plus anciens livres chinois témoignent de la croyance à l'immortalité de l'âme. Le défunt descend et monte, c'est-à-dire que son corps descend dans la terre et que son âme monte au ciel. Le *Shi-king,* comme le *Shu-king,* nous montre les rois défunts habitant le ciel et, de là, regardant la terre, protégeant leurs descendants. Ainsi nous lisons au livre III, 1, 1, § 1, des *Shi,* que Wen-Wang est au ciel, aux côtés de Shang-ti, comme un ministre auprès de son souverain (*tso yeu,* à droite et à gauche). Au *Shu,* nous voyons Tcheou-Kong prier ses

une des vertus les plus prisées des moralistes chinois, celle qui écarte du vice par la honte qu'on a d'y être sujet, qui fait accepter les remontrances et profiter des corrections. *Puh-ho-tchi-tche,* celui qui ne sait pas rougir ou qui ne connaît pas la honte, est un des traits les plus honteux que l'on puisse attribuer à un homme. Le caractère figure le cœur et une oreille, indiquant que ce que l'oreille perçoit, pénètre jusqu'au cœur et le touche.

Quant à *lien,* son idéogramme porte la figure d'une réunion totale sous un toit; c'est le sentiment qui fait traiter tout le monde avec justice, équité, sans égard à ses propres intérêts; c'est l'intégrité, l'honnêteté, le désintéressement.

ancêtres de guérir le jeune roi, son neveu, d'une maladie qui menace ses jours et offrir sa vie comme compensation au courroux du ciel. (Voir le *Shu-king*, livre V.)

Le culte des morts est la protestation la plus énergique en faveur de cette croyance. Le défunt est invité à assister au sacrifice, il y vient, il y prend part, il remonte au ciel.

Rien de plus explicite à ce sujet que les chants 5 et 6 du livre II, section VI du *Shi-king*. Nous devons en citer un fragment entier pour convaincre tous nos lecteurs. Après avoir exposé les préparatifs du sacrifice, le poète ajoute :

2. Nos ancêtres sont là majestueux.
Les esprits protégeant goûtent les offrandes.
Leurs descendants sont pleins de joie.
Ils les récompensent d'une grande félicité.

3. Tout est conforme aux règles.
Les esprits protecteurs viennent jusqu'ici,
Récompensant d'une grande félicité,
Des milliers d'années comme une digne récompense.

5. Les prêtres habiles viennent annoncer finalement :
Les esprits ont bu à satiété.
Le représentant du mort se lève.
Les cloches et les tambours l'escortent.

6. Les esprits protecteurs retournent en leur séjour.
Tous s'en vont en baissant la tête et disant :
Les esprits ont goûté les viandes et les liqueurs,
Ils vous donneront une longue vie.

On ne saurait être plus clair et plus précis.

Le *Li-ki* nous apprend plus précisément comment l'homme survit à la mort. L'homme a en lui deux principes, le *pek* et le *hwan*, comme nous l'avons exposé plus haut. Le *pek*, principe vital animal, va en terre avec le corps, et le *hwan*, principe intellectuel, agile, subtil, soustrait aux lois de la pesanteur, va où il veut. Aussitôt après la mort, on monte sur le toit de la maison mortuaire pour rappeler le *hwan* fugitif ; on

semble croire qu'il pourrait répondre à cet appel. Mais ici il n'est plus question de siéger auprès de Shang-ti.

Mention du Dieu n'est plus faite; *l'âme va où elle veut.* Les croyances religieuses s'étaient déjà affaiblies et, probablement, l'influence de Kong-tze n'y avait pas été étrangère. Après cette singulière réponse du maître : « Nous ne connaissons pas même la vie, comment connaîtrions-nous la mort ? » ses disciples ne s'étaient plus préoccupés des choses de l'autre vie et la croyance en l'autre monde était tombée dans une ombre qui l'avait presque entièrement fait oublier.

Ce qu'est l'âme passée à l'autre monde, les penseurs chinois ne l'ont point recherché. Le *Li-ki* distingue en elle deux états : celui de *shen* et celui de *kuei.* Le *shen* est l'esprit du défunt auquel on a élevé un temple ancestral et à qui l'on présente les offrandes coutumières. Tous les autres sont *kuei.* Mais il y a cette différence entre le *Shen-kuei* et les *Manes-larvæ* des Romains, que primitivement les grands seuls offraient le sacrifice à leurs ancêtres; les autres laissaient tous leurs aïeux à l'état de *kuei.*

En quoi consistait la différence entre ces deux classes d'esprits, il serait bien difficile de le dire. Le *kuei* passe généralement pour un esprit malheureux, inquiet, affamé, aimant à tracasser les vivants. Ce qui n'est point exact, au moins quant aux croyances anciennes. D'après ce que dit le *Li-ki,* la condition du *kuei* était l'état ordinaire du défunt; les grands seuls s'élevaient au-dessus. Le *Shuo-wen*, dictionnaire du Ier siècle, définit ainsi le *kuei :* C'est l'homme retourné à son origine 歸, c'est la condition ordinaire de l'âme séparée.

Quand on se rappelle que les vieux Kings ne représentent comme montés au ciel que les rois et les grands et que le *Li-ki* n'attribue qu'à ceux-ci, pour cette époque, les honneurs du temple et des offrandes, on se sent autorisé à croire que le *shen* était le *kuei*, divinisé en quelque sorte par son rang terrestre et les honneurs posthumes. Cela ne devait rien changer à sa nature.

Nous parlons ici, bien entendu, exclusivement du *kuei* en

tant qu'esprit d'un défunt. Ce mot désigne aussi les esprits méchants ; mais ceux-ci sont en dehors de notre sujet.

Les taoïstes avaient imaginé autre chose : à la mort, l'âme retourne au Tao et s'y absorbe, comme l'âme de l'Indou dans Brahma.

Ko-Kiuen, auteur du IIIe siècle A. C., explique la chose de cette façon : Quand on se conduit avec une droiture parfaite, selon ce qu'exige sa nature, on acquiert un cœur droit et pur. Cette perpétuelle correspondance produit le perpétuel repos; quand on en est là, on est réputé avoir atteint la parfaite sagesse, avoir atteint le Tao. Le Tao vrai et éternel, ceux qui le comprennent, l'acquièrent par eux-mêmes. Quand ils y sont parvenus, ils ont atteint la pureté et le repos éternels [1].

Cela ne paraît être qu'une imitation du brahmanisme.

L'école moderne semble avoir voulu, par principe, écarter cette question; on n'en trouve rien dans les grands ouvrages qui en exposent les théories admises depuis dix siècles. Mais à côté d'elle, les bouddhistes et les taoïstes enseignent la doctrine de la récompense et du châtiment au ciel et dans les enfers.

Les taoïstes ont encore une autre solution en ce qui concerne certains personnages doués de qualités extraordinaires : c'est celle de l'immortalité dont nous avons longuement disserté dans notre *Mythologie chinoise* [2].

Certains personnages privilégiés ayant compris la nature de l'être infini appelé *Tao* et la vanité des choses de ce monde, se retirent dans le désert, s'y appliquent à l'étude du Tao infini, éternel, jeûnant et se mortifiant. Par ces pratiques, ils parviennent à transformer leur corps en une matière subtile, impondérable et, un beau jour, ils s'élèvent au ciel où ils vivent éternellement dans ce corps transfiguré.

D'autres obtiennent ce merveilleux résultat en prenant le

[1] Voir le *Shang-ts'ing-tsing-king*, 1re et 2e parties, fin.

[2] Voir notre livre des Esprits et des Immortels, *Essai de Mythologie chinoise*.

breuvage d'immortalité, le fameux *tan* qui répond à l'*amrita* sanscrit. Les uns et les autres conservent à perpétuité et leur âme et leur corps sans avoir passé par les phases de la mort et de la résurrection. Le principe de destruction est anéanti en eux.

Ceci appartiendrait plutôt, par soi-même, à la théurgie et à la magie qu'à la philosophie. Mais les taoïstes en font réellement une thèse scientifique, et c'est à ce titre que nous devions la mentionner en cet écrit. Il est vrai que cela appartient exclusivement au passé. Les taoïstes contemporains n'ont plus guère la prétention de créer de nouveaux immortels. Je ne pense pas qu'ils aient peuplé leur ciel de nouveaux habitants immortalisés.

Il ne sera peut-être pas sans intérêt de savoir comment les lettrés chinois accueillaient les prédications bouddhistes relativement aux enfers. Voici à ce sujet un passage des plus significatifs :

« Les gens du siècle, se fiant aux tromperies et aux fourberies des prêtres de Fo (Bouddha), en toute occasion de deuil, sacrifient à Fo et nourrissent les bonzes, afin de procurer le bonheur aux morts et d'effacer toutes leurs fautes. Ils les font renaître ainsi, disent-ils, dans le palais du ciel et leur procurent tout bonheur. Si l'on ne fait pas cela, les morts, à ce qu'ils prétendent, restent dans les prisons souterraines où ils sont découpés, brûlés, écorchés, et souffrent tous les maux possibles. Ces gens ne savent pas que les corps des morts périssent et se corrompent, et que l'esprit s'en va et disparaît, de telle façon que si même on voulait les atteindre pour les découper, brûler, déchirer, broyer, on ne pourrait y réussir.

» En outre, avant que la religion de Fo eût pénétré dans l'Empire du Milieu, des hommes sont morts et ont dû renaître une seconde fois. Pour quelle cause n'en est-il pas un seul qui soit entré dans ces prisons terrestres et qui ait vu les dix rois, juges des enfers, dont parlent les bouddhistes? Cela n'étant jamais arrivé, on ne peut croire à ces dires. Rien de plus clair et de plus évident. »

Ainsi parlait le philosophe du XIIe siècle, et son fameux commentateur Tcheng-siuen confirmait son langage en ces termes :

« Depuis l'empereur Ming-ti (61 P. C.), si ces gens disent vrai, il y avait onze siècles. Pendant ce temps, bien des morts ont dû renaître; or, on n'a jamais connu personne qui pût dire avoir vu les juges infernaux ou avoir subi aucun supplice. Le palais céleste et la prison terrestre dont on parle n'existaient pas anciennement. Dire que les hommes sont morts et ressuscités après avoir vu ces choses, c'est un mensonge des prêtres de Fo. » (Voir la *Siao-hio*, liv. V, sect. 2, § 86, p. 208 de ma traduction.)

On voit que les lettrés chinois ont perdu toute notion d'une rétribution future; leur théorie de la piété filiale ne leur permettait point de supposer leurs parents défunts dans un enfer quelconque.

Nous sommes arrivé au terme de notre tâche, que nous avons remplie le mieux que nous avons pu. Nous ne croyons avoir omis aucun point important des doctrines chinoises relatives à la philosophie de l'homme, les détails des préceptes moraux exceptés. L'insuffisance, les lacunes des théories sont le fait des théoriciens eux-mêmes, qui n'ont point entrevu les problèmes dont il n'est point parlé dans ce petit traité.

Nous nous arrêterons donc ici; les lecteurs qui voudraient avoir une idée de la méthode suivie par les philosophes chinois dans ces discussions de principes pourront satisfaire leur curiosité en parcourant ma traduction du *Tsing-li-tsing i* et des *Textes taoïstes*, ou bien celle de *Tchuang-tze* ou de *Mi-tze*, par Giles et Faber. Mais comme ces ouvrages ne sont à la disposition que du petit nombre, nous suppléerons à ce défaut en ajoutant à notre étude une page entière empruntée aux textes originaux. C'est le commencement du chapitre *du cœur*, au *Sing-ming*.

« Le cœur est un, mais si l'on veut parler spécialement de sa substance, il est silencieux et immobile. Si c'est de ses actes

que l'on disserte, il est en mouvement, il pénètre les causes de ce monde. Ce n'est que quand il se manifeste (par ses mouvements) qu'on peut savoir ce qu'il est. Le cœur d'un homme, de tout homme, est celui du ciel et de la terre. Le principe rationnel de chaque être est celui de tous les êtres. Le cœur d'un seul jour est celui de toute l'année. Le principe rationnel et le cœur sont une seule et même chose, ce n'est point l'homme qui peut les unifier et en faire un même objet. Ce qu'on appelle homme est le cœur du ciel et de la terre. Depuis l'intelligence du peuple jusqu'à celle du ciel il n'y a qu'un seul et même principe rationnel; c'est par leurs actes seulement que le ciel et l'homme se différencient.

» Le corps de l'homme, la substance du cœur sont bornés, délimités. Si l'homme ne les pénètre pas du principe de justice, comment ne serait-il pas borné? Meng-tze disait : Quand on perfectionne son cœur, on en connaît la nature. Car le cœur dans l'homme est la nature; dans le ciel, c'est le destin. Et cette nature de l'homme, ce qui la domine, c'est le cœur. Sa vraie et bonne nature n'a qu'une loi. Si l'on sait y faire pénétrer cette loi morale, alors il n'est plus limité.

» Ce monde n'a rien en dehors de la nature; si elle avait des bornes (quand elle est parfaite), alors il y aurait quelque chose en dehors d'elle.

» On dit que le cœur entre, sort, sans qu'on sache jamais où il est. Cela se dit par rapport à la contrainte ou au relâchement. Le cœur lâche est celui qui, bon à l'origine, se laisse aller au mal.

» Quand le cœur de l'homme n'a pas un maître qui le tient ferme, il est comme un radeau flottant sur l'eau, poussé promptement en tous les sens, ou comme un miroir suspendu où tous les objets viennent se refléter.

» Il y a des gens qui ont dans leur poitrine comme deux hommes. Quand ils veulent faire le bien, ils ont un sentiment qui les porte à haïr ce bien; veulent-ils faire le mal, ils ont un sentiment de honte de ce mal. Ce double homme n'est point en eux originairement : c'est pourquoi ils sentent en eux ce combat.

» On dit de certaines gens qu'ils n'ont point de cœur, mais ce n'est point vrai ; seulement, ils n'ont pas de cœur égoïste.

» Quand on a le cœur bon et juste, la substance de ces qualités se manifeste au dehors. Si on ne les trouve pas dans le cœur, il ne faut point les chercher dans sa substance.

» La joie et la colère naissent de la nature ; quand la connaissance est née, il y a nature ; où il y a nature, il y a tendance ; sans nature, pas de tendance. »

Arrêtons-nous ici. Voilà le procédé de nos philosophes. Les pensées se succèdent comme les vagues selon que le vent souffle, sans qu'aucun principe général, aucun ordre préside à leur succession.

On comprendra sans peine qu'il n'est pas toujours facile de régulariser ces fluctuations et de mettre de l'ordre dans ce chaos qu'augmentent encore les continuelles répétitions et les amplifications oiseuses. Mais sans un essai du genre de celui-ci on ne pourrait se faire une idée générale des conceptions chinoises. C'est pourquoi nous l'avons tenté, au risque de ne point réussir.

APPENDICE.

Pendant que cette étude était sous presse, le hasard nous a mis en main un recueil d'extraits d'anciens philosophes chinois parmi lesquels nous en avons trouvé deux qui méritent tout spécialement l'attention à cause de la justesse exceptionnelle des idées qu'ils exposent. Ce sont des notions d'idéologie qu'on ne rencontre nullement ailleurs chez les auteurs chinois.

Le premier est de Kong-sun-long, qui vivait au temps de Confucius. Ce philosophe établit d'abord la différence de la substance et des accidents, et montre par l'exemple des chevaux et de leurs diverses couleurs, comment ces deux notions se distinguent l'une de l'autre; puis il établit la distinction de l'essence de la pierre et de ses propriétés : dureté, blancheur, etc. Après cela, il en vient à la définition des concepts. On peut toujours distinguer les objets extérieurs de soi-même; c'est pourquoi on peut les définir; mais cela ne suffit pas : il faut encore les distinguer les uns des autres par l'affirmation et la négation.

Pour connaître les êtres, il faut en déterminer la nature; il n'y a point d'être qui ne soit susceptible de définition. Toute définition se fait par la détermination de ce qu'un être est et n'est pas. Le *oui* fait connaître l'objet en lui-même; le *non* le différencie des autres. Ces deux éléments sont également nécessaires; l'un manquant, la détermination de la nature d'un être est impossible, etc., etc.

Le second, plus remarquable, appartient aux œuvres de Kuan-yin-tze, contemporain de Lao-tze, d'après la tradition.

Celui-ci a une véritable théorie idéologique, diffuse, il est vrai, et mal ordonnée. Toutefois elle vaut la peine d'être reconstruite systématiquement, en la dépouillant de tout ce

que le langage imagé de l'Oriental lui donne d'obscurité et de singularité.

En somme, voici ce que dit notre philosophe :

« L'origine des idées, des pensées est dans l'intelligence, mais celle-ci les actualise dans le cœur ou dans l'organe du sentiment et de la volonté. Comment ces opérations se font-elles, quel en est le premier principe, c'est ce que personne ne peut dire; elles s'exécutent dans un fond mystérieux que l'intelligence humaine ne peut pénétrer; aussi la pensée, l'idée se produit en notre esprit sans que nous sachions comment et d'où elle jaillit; elle s'en efface très souvent sans que nous soyons en état de la retenir.

Pour analyser avec précision les actes intellectuels, il faut distinguer la simple idée, l'image interne ou la notion simple, la représentation intellectuelle, la connaissance nue, de la pensée qui implique réflexion, comparaison, association et jugement. Par la simple idée nous connaissons l'existence de l'objet indirectement et directement, sa conception en notre intelligence; par la pensée, nous en connaissons la nature, les propriétés ainsi que la représentation intellectuelle en nous.

L'idée est le fondement de la réflexion, de la pensée, et celle-ci n'opère pas, ne se produit pas sans image Le principe de la connaissance et de la pensée n'est pas en nous. Par ces deux aphorismes trop brièvement exprimés, Kuan-yin rejette à la fois l'idéalisme et le sensualisme, même mitigé. S'il n'existe pas en nous, à son avis, d'acte intellectuel sans image, c'est qu'il ne parle que de la réflexion, de la pensée dont nous avons conscience; il n'exclut pas l'acte intellectuel qui se fait en nous à notre insu. Il distingue très bien l'idée qui se produit par l'effet d'un objet externe et la réflexion qui s'opère en nous par un acte purement interne. Quant à l'objet externe, ce n'est pas lui-même, mais son image et son opération sur nous que nous percevons; image, du reste, très fidèle.

Après ces réflexions sur les actes de notre intelligence, Kuan-yin étudie la nature de nos facultés intellectuelles dont, à ses yeux, le fond est le cœur lui-même. La mobilité, la varia-

bilité de nos actes impliquent-elles la même mutabilité de ces facultés et de leurs principes de raison ? Nullement. Ces facultés sont toujours identiques à elles-mêmes tant qu'elles restent saines. Quand nous nions, affirmons, louons ou blâmons, c'est un seul et même principe qui nous guide et dicte nos jugements, *le vrai, le bon.*

Enfin Kuan-yin proclame que les êtres finis, bien qu'ayant une existence réelle propre, — ce qui exclut le panthéisme, — ont existé d'abord idéalement dans le ciel, dans l'Être infini, le Tao, et qu'on ne les connaît réellement que quand on les voit dans leur source et immanents dans leur cause, l'Être infini.

Voilà certainement des conceptions psychologiques qui valent la peine d'être connues. N'oublions pas que Kuan-yin a précédé Platon de plus d'un siècle. (Voir le TCHOU-TZE-HOEI-HAN, art. *Kong-sun-long* et *Kuan-yin-tze.*)

Je donnerai prochainement ces chapitres en entier dans le *Journal asiatique.*